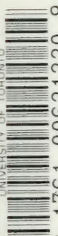


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00631330 8

Kerbaker, Michele  
Il Bacco indiano

BL  
820  
K388



UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY

WILLIAM H. DONNER  
COLLECTION

*purchased from  
a gift by*

THE DONNER CANADIAN  
FOUNDATION









7 30. -  
419/862

# IL BACCO INDIANO

NELLE SUE ATTINENZE

COL MITO E COL CULTO DIONISIACO

---

MEMORIA

DEPOSITATA ALLA R. ACCADEMIA DI ARCHEOLOGIA, LETTERE E BELLE ARTI

DAL SOCIO RESIDENTE

MICHELE KERBAKER

Ā Somo asmān aruhad viḥāya

Āganma yatra pratiranta āyuh

Rigveda, VIII, 48, 11.

*(In nos Somus invasit, robore exuberans,  
eo pervenimus ubi vitam viventes protrahunt).*



NAPOLI

STAB. TIP. DELLA REGIA UNIVERSITÀ

DITTA A. TESSITORE E C.<sup>i</sup>

1905



---

(Estratto dagli *Atti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Vol. XXIV).

---

BL  
820  
K388

---

La leggenda delle gloriose imprese compiute da Bacco nell' India spunta nella tradizione ellenica solo dai tempi della spedizione di Alessandro. Si può supporre che i Greci visitatori dell' India, quando i successori del grande conquistatore, dominando per circa due secoli l' Asia anteriore, tennero aperte le comunicazioni tra l' Egeo e la valle del Gange, vi abbiano trovato popolarmente celebrata una divinità rivestita di attributi somiglienti a quelli di Dioniso, figlio di Semele e di Giove. Vero è che, a testimonianza di Euripide (*Bacchae*, v. 13 e seg.), già da parecchio tempo correva il grido delle vittoriose peregrinazioni del Dio per le contrade asiatiche, e propriamente nei paesi soggetti alla monarchia persiana, dove pure ai viaggiatori greci, sin dal secolo VI av. C., dovette apparire Dioniso sotto le vesti di un nume indigeno. Nè si può ammettere che i trionfi indiani del Dio greco siano stati ricalcati sulle orme vittoriose dell' eroe macedone, dappoichè già si vedono tracciati nelle precedenti sue corse asiatiche, e d' altra parte tale leggenda non rivela alcun nesso particolare col racconto storico di quella conquista. Riconosciuta l' identità del Dioniso ellenico coll' indiano, fu naturale l' aggiungere che si fece alla leggenda tradizionale il suo trionfale passaggio attraverso l' India. Questo innesto orientale sulla leggenda dionisiaca è attestato dallo



storico Arriano nel suo libro delle cose indiane, che è un trassunto delle informazioni assai più ampie raccolte da Megastene, ambasciatore, o, diremo, ministro residente di Seleuco, presso il re indiano Sandracotto (C'andragupta) nella città di Palibotra (Pāṭaliputra), dove dimorò per circa venti anni. Riferisce Arriano che Dioniso, parecchi secoli prima di Alessandro, avendo intrapresa una spedizione contro gl'Indiani, affine di stabilire tra essi il suo culto, se li avesse assoggettati. La conquista avrebbe avuto per effetto d'incivilire quei popoli, insegnando loro le arti diverse e le norme di un più regolato vivere. È qui manifesta l'interpretazione evemeristica data alla leggenda, convertendo Bacco in un propagatore della civiltà greca. Avverte tuttavia lo storico, sull'asserto di Megastene, che gl'Indiani negavano recisamente di aver mai patito l'assalto di armi straniere prima di Alessandro, o di aver essi mai guerreggiato fuori dei loro confini. Ma certamente Dioniso doveva aver posto piede nell'India, se ivi de'suoi fasti era pure memoria. Aggiunge che il Dio tebano, nel suo ritorno in Occidente, aveva laggiù investito del poter regio uno dei suoi compagni. I nomi che ne dà di costui e di alcuni suoi successori ci suonano come nomi indiani, alterati secondo la pronuncia greca. Tra gli altri Budios ricorda il Budha, figlio del Dio Soma e capostipite della così detta dinastia lunare. Accenna infine, come già aveva accennato Diodoro Siculo, a certi riscontri di riti indiani colla festa orgiastica, quali il tumultuoso corteo (thiasos), la sarabanda strepitosa e le pelli e vesti variegiate delle Baccanti. Ben inteso che tali informazioni dei Greci, portati a identificare le divinità e le usanze religiose degli stranieri colle proprie, senza ben distinguerne le differenze per entro le somiglianze, non ci possono assicurare sulle analogie da essi notate, ma tutti insieme quei cenni costituiscono una testimonianza assai attendibile, che un culto affine al dionisiaco si estendesse nell'Oriente aryo, a cominciare dalla Lidia, dove Euripide pone la culla di Bacco, « Dio barbaro e adorato dai Barbari (Baccae 464, 482) », arrivando insino all'India; e che quindi di nuovi elementi orientali, si arricchisse via via,



mercè le cresciute comunicazioni, la leggenda ellenica, tanto ancora semplice e confinata presso Omero ed Esiodo. Di qui la straordinaria complessità del mito di Dioniso, ben segnalata dal Preller, (*Griech. Myth.* I, p. 545) quando avverte la difficoltà di distinguere tra gli elementi nazionali e gli stranieri, che in diversi tempi mescolandosi contribuirono a formarlo, e il sincretismo stupendo d'idee religiose che si avverò nel suo culto. La singolare espansione e vitalità del culto di Dioniso si può spiegare col fatto, che in esso dominava, più che in qualunque altro, il motivo etico e patologico del naturalismo religioso, cioè, la persuasione ingenita all'uomo aryo di poter comunicare colle forze misteriose della natura e partecipare della loro divina potenza. Ma nessun culto dell'antico politeismo raggiunse l'efficacia del dionisiaco nell'accordare in una visione entusiastica la concezione teocosmica colle naturali aspirazioni del sentimento umano. Per colpa della poesia decadente dell'antichità e de'suoi imitatori umanisti, la figura di Dioniso non è generalmente nota che sotto il volgare travestimento del Dio della vendemmia, simbolo vivente della sbrigliata e gioconda libertà degli istinti e del piacere! Ma dal culto dionisiaco provenne quella più perfetta forma di poesia che è la tragedia; dal medesimo derivò un nuovo indirizzo o carattere più drammatico e passionale della musica, della pittura e della scultura, ed anche si svolse una teosofia illuminata e profonda (alludo alla religione dei Misteri), dalla quale le menti superiori attingevano quella fede intellettuale, in cui meglio si acquistava il loro spirito. Coll'epoca alessandrina Dioniso, quale profeta armato e conquistatore, diventa il soggetto preferito della poesia epica. Molti sono i poemi dionisiaci, dei quali non ci restano che pochi e insignificanti frammenti: il « Dioniso » di Euforione da Calcide, la « Bacchiade » di Teolito da Metimna, la « Dionisiade » di Neottolemo da Paro, e quella di un tale Soterico, le « Bassariche » di un Dioniso. Solo superstite ci rimase il poema più voluminoso dell'antichità classica, dico le « Dionisiache » di Nonno da Panopoli, in 48 libri, dei quali ben 30 trattano delle imprese di Bacco nell'India. Il poema è troppo servilmente modellato sull'epopea omerica, perchè si possano nel medesimo rinvenire tut-

te quelle vestigia di tradizioni indiane, che alcuni dotti indianisti, quali il Jones, il Wilson ed il Bohlen, credettero di scoprirvi; sebbene un qualche influsso derivatovi dall'India non si possa escludere. In questo Dioniso, Dio insieme ed eroe di una vasta azione epica, in cui adempie una grande missione storica, è ovvio riconoscere una specie di avatāra. Il poeta egiziano ricevette in fondo all'anima l'impressione mistica del culto dionisiaco, ma, pagano in ritardo, impacciatosi coi vecchi simboli mitologici, non seppe estrinsecarla e ravvivarla nella poesia. La storia del mito e del culto di Dioniso nel corso dei secoli è ancora da farsi. Io la tratterò solo da un punto, quello delle attinenze del Bacco ellenico coll'indiano, intraveduto dai Greci, non tralasciando i necessari riferimenti alle prime origini del mito e del culto dionisiaco.

Il raccostamento delle divinità elleniche alle indiane non può farsi senza le debite cautele. Il mondo divino dell'India si andò, col tempo, per siffatta guisa alterando, che la mitologia seriore ci si presenta notevolmente diversa dalla primitiva. Ricercare senz'altro nei poemi indiani e nei libri leggendarii che portano il nome di Purani i tipi analoghi degli Dei greci sarebbe lo stesso che raffrontare il greco classico cogli idiomi volgari dell'India. Il mito greco e il mito indiano possono solo rivelare la loro affinità, dopochè sono stati messi a confronto col mito primordiale, onde l'uno e l'altro è derivato, e col quale si può ritessere il processo divergente di ambedue. Oggidì i mitologi comparatori han potuto facilmente scoprire una non dubbia rassomiglianza tra Dioniso e un Dio della mitologia vedica, Soma, fermandosi sopra alcuni attributi essenziali del Dio greco e prescindendo dal suo ulteriore rivestimento mitologico 1). Chi era codesto Dio Soma? Era il genio, il principio animatore del liquido effervescente, inebbricante, ristoratore ed eccitatore degli spiriti vitali, spremuto da un vitigno (l'Asclepiade acida), il quale cresceva selvaggio in luoghi alpestri e faceva le veci della vite. Ma donde veniva e da chi era stato introdotto quel succo prezioso nella pianta privilegiata? Le acque celesti, quelle della pioggia, ve l'avevano portato, facendogli attraversare l'aria e con-



segnandolo alla terra, donde era trapassato nella pianta. Ma esse, le acque celesti, donde l'avevano tolto? Dai recessi, dalle latebre della nuvola, nella quale già stava riposto. E da chi e donde era stato portato dentro la nuvola? Quel liquore differiva da ogni altro umore e succo vegetale, per la sua natura ignea, pel suo colore flammeo e scintillante. Era quindi naturale il supporre che fosse una particella, uno sprazzo, un germe della sostanza eterea, spiccatosi dal cielo superno, penetrato nell'involucro nemboso ed ivi commisto ed incorporato nella materia aquea. Un pensiero analogo a quello che dettò: *Mira il raggio di sol che si fa vino, misto all'umor che dalla rite cola*, ricorre ad ogni tratto degli Inni a Soma, dove si parla della sua celeste origine. La deificazione del succo mirifico è poi facile a comprendersi, se si riguarda ai suoi effetti. Più ancora che agli altri frutti della terra, onde sostentava la vita, l'uomo sentivasi attratto e legato d'immensa gratitudine a questo, che la vita gli rendeva facile, gioconda e vitale, cioè, degna di essere vissuta; gli moltiplicava le forze, lo avvalorava ad ogni arduo cimento, e nuova vigoria giovanile sempre gli trasfondeva. « Abbiamo bevuto il Soma » canta un Inno (VIII, 48, 2) « e siam divenuti immortali, abbiám raggiunto il punto luminoso, dove c'incontrammo cogli Dei ». Codesto sentimento più alacre ed intenso della vita, l'adoratore del Soma, lo riconosceva come un influsso ricevuto dal di fuori; epperò obiettivando, come suol dirsi, quel suo stato psicologico, creava la personalità morale del Dio, facendolo ispiratore di certe virtù naturali, come la fede, il coraggio, l'intuito pronto e geniale... Il nome di Soma, che vale propriamente succo spremuto, davasi così alla pianta, (*andhas*, *अन्धस*) come all'umore indi espresso (il Soma terrestre) ed al fluido etereo, prima che scendesse di cielo in terra (il Soma celeste), ma designava più specialmente il Genio divino, in cui s'impersonava la forza viva, latente sotto il fenomeno. — Tale personificazione rientra in quella concezione religiosa fondamentale, che si chiama animismo od ilozoismo, ossia, animazione delle forze della natura. Nel Veda il nome proprio di una data divinità è per lo più nello stesso tempo il nome ond'è designato il fenomeno naturale, rimanendo questo distinto da quella come sua manifesta-

zione materiale e corporea. Una frase come questa « O Fuoco, vieni, ti manifesta, sii a noi propizio con tutti i tuoi fuochi » basta a metterci sottocchio tale simultaneità della personificazione spirituale del fenomeno e della rappresentazione sensata, che a quella aveva dato origine. Non deve quindi far meraviglia se il Soma ora sia il liquore della pianta, (Scr. *madhu* Gr. *μέθυ*. *μέλι*? Ger. *metu*, *meth*. Lat. *mel*.? Slav. *med-u*. Ant. irl. *med*.), ora un Dio principalissimo del Panteo vedico. Come gli uomini dal Soma terrestre attingevano la maggiore energia fisica e morale, così gli Dei dal Soma celeste, che chiamavasi Amṛta, cioè, Ambrosia, (l'elisire dell'immortalità), delibavano la vita eterna e indefettibile. E il Dio Soma, in quanto colla sua bevanda rendeva gli uomini partecipi della natura divina, veniva riguardato, in una col Fuoco, al quale spettava di ricevere e portare in cielo le sacre offerte, come il Dio sacrificale per eccellenza, quasi intermedio tra il mondo divino e l'umano. Perciò tutte le cerimonie richieste alla preparazione del Soma liquore, cioè, la lavanda dei rami, la pigiatura, la filtrazione e purificazione, l'infusione del latte e del miele ecc. costituivano una liturgia minuziosa, circondata dalla più alta venerazione. Tutto il IX Maṇḍala del Rigveda (144 Inni) è consacrato a Soma, il cui sacrificio celebrato tre volte al giorno, mattina, mezzodì e sera, somministra la più ricca materia ai trattati liturgici, i così detti Brāhmana 2).

Il Dioniso greco, spogliato della sua veste antropomorfa, distaccato dalle sue concomitanze leggendarie, bene si riscontra col Soma vedico, in quanto si presenta come il Genio che ha trovato e destinato a beneficio degli uomini il succo della vite. Tale circostanza non avrebbe per sé stessa un grande significato, se il beneficio si volesse circoscritto agli effetti usuali del vino, il solletico del palato, il ristoro delle forze e l'accresciuta giocondità dei conviti. Ma significa molto, se si considera che l'ebbrezza bacchica poneva l'uomo in una specie di comunicazione immediata colla divinità, gli conferiva d'un tratto certe energie morali invidiabili, quali la pronta percezione, o, diremo, chiaroveggenza, il coraggio spontaneo, l'immaginazione gioconda, l'oblio delle miserie, la piena fiducia



di sè e l'entusiasmo operativo. Tali disposizioni di animo, l'uomo, per quanto le apprezzi, non può procacciarsele quando vuole, pur chiamando a raccolta tutti i suoi sussidi razionali. Il Dio, da cui si riconoscevano e s'impetravano, chi non sentiva il bisogno di adorarlo? Tale fu Dioniso. L'immagine genuina di lui è mestieri cercarla nei poeti greci, anzichè nei latini. Qualche riflesso ce ne dà Orazio, ma indistinto ed evanescente, giacchè l'intonazione arguta e festevole della sua lirica fa dubitare che egli voglia scherzare anzichè parlar sul serio:

Bacchum in remotis carmina rupibus

Vidi docentem; credite posteri 3).

Ma si leggano le Baccanti di Euripide, e si vedrà, scolpitamente personificata in Dioniso, la detta disposizione morale, quella sapienza, che procede da una felice esaltazione degli spiriti vitali, ed è di tanto superiore alla saggezza calcolatrice e compassata, e quindi corta e permalosa, la quale il poeta ha raffigurata nel carattere superbo e volgare, tracotante insieme e tapino di quel Penteo, che poi finisce così male. Non ci ha qui nulla che vedere il Bacco allegro e buontempone, che avrebbe al più potuto ispirare l'Emijambo anacreontico, ma non mai il Ditirambo, il quale, com'è noto, si elevò alla più alta e grandiosa concezione lirica, talchè sarebbe assurdo derivarlo senz'altro dalle canzoni campestri del *Como* e delle feste vendemmiali 4).

Vero è che anche in Grecia il carattere primitivo di Dioniso venne col tempo rimpiccinito ed oscurato dalla rappresentazione antropomorfica e quasi profana del Dio, della quale si compiacquero soverchiamente la poesia e l'arte greca. In India la liturgia, accompagnata dal carne jeratico, mettendo innanzi agli occhi il fatto naturale della produzione del liquore vivificante, richiamava del continuo le menti all'idea della forza divina che in esso si nascondeva ed operava, partecipando agli uomini della sua beata essenza. E tale era veramente l'antico Dioniso. La personalità de-

moniaci del Soma risale non pure al periodo indo-iranico, ma all'indo-europeo, secondo che è stato ammesso generalmente, a cominciare dal Windischmann e dal Kuhn, venendo sino all'Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1894) ed al Macdonell (*Vedic Mythology*, 1898) 5). Non è del mio proposito il trattenermi su questo argomento. Solo voglio osservare come la primitiva religione bacchica degli Arii abbia lasciato tracce in certe usanze, di cui ora tanto tien conto la scienza del *Volklore*, ossia, delle tradizioni e credenze popolari — Curiosissima fu quella comune ai Persiani (Herod. I, 133) ed ai Germani (Tac. Germ. 22) che, cioè, nel trattare degli affari più importanti, si mettesse il partito e su di esso si deliberasse, subito dopo un solenne convito, quando i consultanti avevano gli spiriti accesi ed eccitati dalle fatte libazioni, salvo a tornare, passati i bollori e a mente calma, sulle fatte deliberazioni, per ritoccarle in qualche parte e quindi ratificarle. — Così il freddo e peritoso calcolo non veniva a frastornare la sincerità dell'avviso e ad attutire la magnanimità dei propositi, « tamquam » ben chiosa lo storico latino « nullo magis tempore aut ad simplices cogitationes pateat animus aut ad magnas incalescat ». Codesta usanza, identica nei due popoli, e poggiata sopra una intima persuasione, doveva avere il suo fondamento nel concetto religioso e tradizionale dell'ebbrezza santa ed ispiratrice.

Ma ciò che si è detto sin qui del Dio Soma ben può servire a farci comprendere il Dioniso mistico e spirituale, quello intorno al quale si svolse il culto segreto e profondamente religioso dei Misteri, ma non ci spiega il Dioniso mitologico, il Dioniso idoleggiato dalla poesia e dall'arte, quello tanto famoso della religione popolare. Il Soma vedico, secondo che si è accennato, si distingue dal Soma ellenico, cioè, Dioniso, per essere scevro, qual Dio vivente nella natura, di ogni carattere antropomorfo. Esso non ha altro corpo visibile fuori della materia in cui appare transustanziato, vale a dire, la pianta coi suoi rami e il liquore che se n'estrae; laddove Dioniso lo s'immagina, nella sua epifania terrestre, rivestito di membra umane con determinate fattezze. Il vitigno maraviglioso



è cosa da lui creata, non già sua carne e suo sangue. Eppure, malgrado il carattere fitolatrico e spirituale del culto, il Soma vedico si presenta altresì talvolta come un mito. Le diverse circostanze che si accompagnano alla sua apparizione e produzione sono così vivamente rappresentate, da creare intorno ad esso una cotale mitologia rudimentale, o, dirò, embriogenia mitica. Consiste questa in un linguaggio allegorico, nel quale, a volta a volta, la vivezza e persistenza delle immagini così copre il senso reale, da staccarne la figura e presentarla come un mito, cioè, come un concetto fantastico indipendente, del quale però il poeta stesso non tarda a distruggere la creata illusione, scoprendo daccapo quel senso reale, cui la figura si riferiva e al quale il nome stesso del Dio vedico, identico a quello del fenomeno, ci richiama. Per tale simultaneità, della descrizione naturale e dell'adombramento mitico, il Rigveda è un documento unico nel suo genere, quello che ci dà la chiave di ogni indagine scientifica nella mitologia indo-europea. Qualche rara volta, pur nel Rigveda, l'espressione figurata si distacca intieramente dal suo fondo reale e crea un mito vero e proprio, che riesce assai difficile a spiegare. Per l'opposto, rarissimi sono i casi nella mitologia greca, dove l'allegoria sia ancora trasparente; essendosi quasi del tutto obliterato il senso naturalistico dell'antica storia divina. La rappresentazione allegorica significativa già trovavasi nel mito religioso indo-europeo, inerente al concetto della persona divina, considerata nelle sue varie operazioni e manifestazioni, non che ne'suoi rapporti cogli altri Dei. Qui sta la ragione delle analogie che si scoprono nelle figure mitiche di una stessa divinità, in India, poniamo, in Persia od in Grecia, le quali non possono certamente esservi derivate direttamente dalla mitologia vedica.

Per avere innanzi la figura possibilmente compiuta del Bacco mitico, sin dalle sue origini, vuolsi qui fare una rassegna degli antichi germi od abbozzi mitici del Soma vedico, riscontrati nelle figure più evolute della leggenda di Dioniso. In essa si vedrà come al mito rudimentale allegorico, perfettamente comprensibile e tuttavia aderente alla visione del fenomeno, sia sottentrato il mito poetico, dal contenu-

to puramente fantastico, il più delle volte enigmatico ed anche stravagante.—Per lo sgorgare che faceva il Soma di sotto al pressoio, con grand'impeto sprizzando e scrosciando, il Dio è paragonato sovente nell' Inno vedico ad un toro, che, preso il campo, salta mugghiando e squassando le corna. Anche la virtù fortificante e fecondante del liquore poteva essere simboleggiata dal toro. Tutto ciò ne riesce ben chiaro e naturale. Ma non così il sentir chiamare Dioniso ταυρόμορφος, (tauriforme) ταυροπός, (faccia di toro) ταυροκέως o βουκέως (che ha corna di toro o di bue). Così ancora lo rappresentava la primitiva e rozza arte simbolica riprodotta in antichi cammei. Gli epiteti βρόμιος (strepitante) e σαρπητής (saltatore) ben si appartengono al Bacco poetico, ma pure da quel suo carattere naturale derivano.— Il Soma è stretto amico, compagno, fratello di Agni Vaidyuta, cioè, del fuoco fulgurale, atmosferico, detto anche Apām Napāt, figlio delle acque nuvolose. E tale intimità fraterna col fuoco pur si conveniva a quel seme della sostanza eterea penetrato nella nuvola a formarvi, come si è detto, misto all'umore pluvio, l'essenza del liquore meraviglioso. Perciò nel Rigveda Agni e Soma compongono una dualità divina, la quale si rispecchia nelle funzioni parallele, che adempiono come Dei ministri del Sacrificio. Ma del Dioniso greco cosa possiamo pensare, quando è chiamato πυργενής nato dal fuoco, πυροσπόρος, (seme del fuoco) πυρπαιγής (splendor di fuoco), quando sappiamo dalla favola che la folgore di Giove, squarciando Semele, è stata la sua prima levatrice? Nè una soddisfacente spiegazione troviamo del fatto, che Dioniso è un grande amico di Efesto, che se lo prende a braccetto, e, dopo averlo ubriacato, lo riconduce all'Olimpo, per riconciliarlo con Hera e costituirlo coppie degli Dei. Ora, tutti questi particolari mitici ricevono luce inattesa dagli anzi indicati rapporti di Soma col Dio Agni; il quale, fortificato da Soma nelle sacre libazioni, daccapo risale al cielo.—Soma, vegetale, è abitatore dei monti, silvestre, selvaggio, e, pel pregio maggiore che vanta sulle altre piante, è chiamato Vana-spati « re della foresta ». Di qui la dualità di Soma Rudra e Soma Pūsan, essendo Rudra e Pūsan due Geni promotori della vegetazione e dei pingui pascoli 6) — Chi non vede continuarsi questo carattere di Soma nel Dioniso ὄρεος (montano), ὄρειοπότης (monticolo) ἀγρώτης



(selvatico), δενδρίτης ed ἔνδενδρος (arboreo), ἄνθος ed ἀνθεύς (florido), φλοιός (sbocciante), θασύλλιος (boscoso)? Ed anche il nome di κισσεύς (ederaceo), o κισσοστεφής (coronato di edera), ci richiama al Dio pianta, stante la parentela riconosciuta dell' edera colla vite, con cui aveva comune la proprietà di annidare nelle sue vene il fuoco fulgurale 7). E con questo carattere di Dio silvestre ben si accorda la società di Dioniso coi Geni silvani e montanari, Satiri, Egipani e Sileni, che formano il suo corteo. — Soma, come Genio della selva (Vanaspati), conosce poi a maraviglia le virtù salutari delle erbe, epperò è salutato in più incontri come medico. E come no? Il Soma, identificato coll'Amrta (Ambrosia), non è esso il miglior dei rimedi, quello che, come canta festosamente l'Inno VIII, 68 (Dim. trocaico), fa vedere i ciechi, camminare gli storpi...? Anche delle malattie morali, rimorsi, timori, malinconie... egli è l'incomparabile nepente. A questo Soma ben risponde il Dioniso ἰατρός (medico), il παιώνιος (sanatore), il παυσίλυπος (cessaffanni), il λυγίος o λύσιος (scioglitore), e l'ἐλευθερίως (liberatore). — La nascita di Dioniso, assurda, se altri la prenda alla lettera prescindendo dal mito naturalistico cui si riferisce, ove invece a questo si riguardi, è perfettamente intelligibile. Il Soma ha due madri o anche più madri. Cosa naturalissima, se si pensa che esso dapprima venne generato dalla nuvola che lo concepì della semenza eterea, e poi dalla pianta che ricevette dalla terra il divin germe, non per anco condotto a maturità e portatovi dal cielo. La qual terra può quindi figurare anch'essa come un'altra madre. Ecco le tre nascite, stazioni, dimore del Soma vedico, chiamato Gulhya « il clandestino ». È tutta qui la storia miracolosa della nascita di Dioniso, detto διμήτωρ (di due madri), δισδότοκος (dal duplice parto) διότρυμνος (uscito da due porte) διφυής (di doppia nascita). Questi epiteti rispecchiano il mito genetico del Dio venuto dapprima alla luce col parto prematuro di Semele, incesa e squarciata dalla fiamma fulgurale di Giove (come la nuvola dal fulmine), e poi raccolto da Giove stesso nella sua coscia e quindi una seconda volta partorito. Ecco il Dioniso Μηρόζυγής (il chiuso nella coscia), l'ἐξαμύωτης (il cucito), o semplicemente il κρύφιος (il nascosto). In Euripide Tiresia spiega questo miracolo stranissimo, dicendo che Giove, aperto un lato dell'Etra, quivi ripo-

nesse il feto divino, sottraendolo all'ira persecutrice della consorte. Oscuro è l'etimo di Semele, ma della sua natura nubilosa ne dà aperto indizio Ferecide, dicendo che essa si chiamava dapprima Ὠρ, cioè la piovosa, come Πέζ, cioè, il pluvio, si chiamava il Dio da essa generato. Un mito fisico relevantissimo troviamo abbozzato, in riguardo all'allevamento di Dioniso, negli Inni vedici. Il germe igneo del Soma liquore cresce, matura e invigorisce dentro la nuvola, per la cura che ne hanno le acque altrici e custodi, che si convertiranno in pioggia, e sono chiamate naturalmente sue balie, nutrici ed anche madri, a lui compagne nella sua discesa dal cielo in terra. La personificazione metaforica delle acque della nuvola è resa evidente dalla omonimia di Āpas, le acque in senso proprio e Āpas in senso figurato, dalle quali sono derivate le Apsarasas, ossia, le scorrenti sulle acque, le ondine, ninfe celesti ed aeree della mitologia brahmanica. I rapporti di Soma colle Āpas alludono manifestamente all'origine meteorica, o, diciamo, celeste del Dio.

Ma qui si vuol toccare di un nodo un po' intricato della mitologia vedica, a risolvere il quale i vedisti discordano. Poichè le acque sacrificali entrano nella preparazione del Soma, accogliendo nel loro grembo i rami della pianta, affine di purificarli e consacrarli, nel rito così detto *āpyāyana*, ossia, battesimo, parve a taluni che, quando si parla di acque nutrici, custodi ed ancelle del Soma, ad esse senz'altro si alluda. Tale è l'opinione dello Hillebrandt (*Vedische Mythologie* vol. I, Soma und verwandte Götter.) dell' Oldenberg e del Macdonell, i quali negano che l'origine del Soma celeste si debba riportare ad un mito naturalistico, non essendo esso altro che uno sdoppiamento del Soma terrestre. Ma a chi riscontri i luoghi vedici, nei quali figurano le Āpas od Apsarasas nutrici del Soma, mal riesce di conciliare parecchie delle circostanze ivi descritte colla liturgia sacrificale. O come si possono sostituire le acque del sacrificio a quelle del cielo, quando si dice di Soma che è stato portato in terra da Parganya, personificazione manifesta del temporale, oppure che è stato raccolto ed accompagnato da Agni fulgurale (*Vaidyuta* ed *Apām napāt*),

o che è dimorato nascosto, come un embrione luminoso in mezzo ad un mare, nel seno di grandi riviere? E come riusciva di dare alle acque sacrificali tale qualificazione, o come si potevano esse chiamare abitatrici di vaste caverne? E qual ragione di mettere il Soma in così stretti rapporti col telo d'Indra, cioè, col fulmine, da presentarlo armato del medesimo? O non è spiegata la cosa apertamente, quando si dice che « Soma tra mille gocce è disceso in terra » (IX, 89, 1), od è soprannominato *Vatūpi* « socio dei venti » *Raṅgastar* « traversante l'aria » *Aptar* « traversante le acque » *Sindhūmātār* « che ha per madri le fiumane » *Sindhūpati* « il signore o marito delle fiumane »? La particolare dimostrazione del mito vedico meteorico, allusivo alle acque celesti nutrici del Soma, si può vedere ampiamente svolta in due luoghi dell'opera del Bergaigne (*La Religion védique*), cioè, al lib. II p. 32 e seg. « Soma et les Eaux, e al lib. I, 165 e seg. « Origine céleste du Soma terrestre ». Tuttavia l'allusione alle acque del sacrificio in parecchi luoghi è innegabile, o si presenta così ambigua da potersi torcere così all'uno come all'altro senso, per effetto di quella tendenza della religione vedica di raccostare e conformare le cerimonie sacrificali ai fenomeni più appariscenti della vita fisico-cosmica e questi a quelle. Ma, pur facendo il debito luogo al mito liturgico, in riguardo alle Acque, non è malagevole scorgere quando esso vada distinto da quello celeste o meteorico.

Codesto mito vedico delle Āpas raccolte intorno a Soma gitta viva luce sopra un punto assai caratteristico ed importante e dei meno compresi della leggenda dionisiaca, quello della turba delle balie e nutrici del Dio, (Διονύσου τιθῆναι, τροφῶν), le quali lo raccolsero ed allevarono, e sempre quindi gli furono compagne. Sono abitatrici di spelonche marine e lacustri, epperò chiamate ἀντρώχαιοι (amiche degli antri) χρυψίδμοι (dalle case nascoste) ὑγροκέλευθοι (dagli umidi sentieri), ὀροσοσίμους (roride o stillanti rugiada), ἡερόφοιτοι (vaganti per l'aria). Esse gli bazzicano intorno in grandissimo numero; o chi le potrebbe contare? sono la sua guardia del corpo, e compongono una specie di esercito di Amazoni, di cui



esso è il condottiero, onde i suoi soprannomi di ὑραιγύναιξ il sommovitore o chiamatore delle donne), πολυπάρθενος (il compagno di molte giovani), Ναϊάδων ἡγεμών (il duce delle Ninfe acquatiche). Da lui capitanate le τιθῆναι sono alla loro volta le sue custodi e salvatrici. Ma una parte più spettacolosa è ad esse riservata. L'erompere fragoroso delle acque celesti è figurato nel Rigveda come un convocio altisonante delle Apsarase, in cui esse sono personificate (Bergaigne Op. cit. I, p. 281. « La voix des eaux ») e nello stesso modo è simboleggiato lo strepito delle acque, che sgorgano impetuose, unite al Soma, nel rito sacrificale. Ecco il tiaso strepitante, tumultuoso, frenetico delle nutrici del Dio, che diventano le Θυιάδες (le frementi), le Μαινάδες (le furibonde), le Βάκχαι (le schiamazzanti). La incoerenza della interpretazione evemeristica, che nelle Baccanti trova la personificazione del furore baccico, chi non la scorge? Perchè proprio le nutrici, τιθῆναι, τροφοί dovevano comporre il tiaso, e rappresentare l'orgasmo della sacra ebbrezza? Che le nutrici rispecchino un aspetto speciale del mito (le acque della nuvola ricettatrice del Soma), appare dal fatto, che al Soma stesso è pure aggregata una compagnia maschile, ben distinta dalla femminile, quella dei Gandharvi, Genî dell'aria, raffiguranti certi fenomeni connessi colle crisi atmosferiche. Noi la vediamo riprodotta nella forma dei Satiri e dei Centauri, la cui qualità di derodemoni è riconosciuta dalla mitologia comparata, gli uni e gli altri associati al tiaso baccico 8).

La dimora del Soma dentro la nuvola fu nel mito ellenico geograficamente localizzata, favoleggiandosi di Dioniso ricovrato bambino in Nisa; talchè il suo nome stesso suona « il Dio di Nisa » ed ha l'equivalente soprannome in Nisio (Νύσιος), e Niseo (Νυσαίος). Codesta Nisa appartiene alla Geografia poetica, essendo molte le Nise additate dagli antichi per patria di Bacco, in Macedonia, Tessaglia, Beozia, nell'isola di Nasso, in Caria, Lidia, Frigia, Cilicia, in Persia, alle falde del Paropamisio, in India, ai piedi dell'Imavo, altrettanti luoghi dove il suo culto dovette avere qualche celebrità. Ma il greco Νύσα, che sta per Νύσσα, deriva dalla rad. snu

(*smu*, *snauti*, stillare, gocciare, fluire), che ci ha dato *νῦ-ω* coi tanti suoi derivati, ed ebbe il significato originario di « scorrere, inaffiare, abbeverare, fluire (lat. nu-trio, nu-trix) ». *Νύσας* era dunque il soggiorno delle acque, le quali erano appunto le mamme custodi e nutrici del Dio. — Di Soma abbiamo pure nel Rigveda una specie di prosopografia poetica. Il prezioso liquore ha una sua particolare bellezza, quella del color limpido e smagliante, e si può comprendere come, anche dal punto di vista estetico, si sia sempre cattivata la simpatia dei poeti. Il giallo chiaro dell' Asclepiade ne faceva raffigurare dal cantor vedico l' aurea chioma e gli occhi scintillanti come oro. È chiamato biondo (*haris*), sebbene si parli anche del suo colore rosso o bruno, o granatino brillante *babhru*, *aruṇa*. Le sue sembianze sono quelle di un adolescente amabile e grazioso. Queste espressioni metaforiche possono essere state suggerite non pure dal senso della vista, ma anche da quello del gusto; sebbene il professore tedesco Martino Haug, che, dimorando nell' India, volle fare l' assaggio del Soma, assistendo al rito brahmanico della sua consacrazione, l' abbia trovato punto piacevole, anzi ostico al suo palato. Resta tuttavia il dubbio, se la pianta attuale adoperata dai Brahmani e dai Parsi sia identica all' antica. Ora il ritratto così abbozzato dall' inno vedico ben si riscontra col Dioniso adolescente, *ῥῖβων*, quale la greca scultura lo ha effigiato, dicono, sul tipo di Prassitele, colle carni morbide e pastose, e le chiome intorcigliate, mollemente cadenti sulle spalle, bello di bellezza femminile, oh quanto diversa da quella giovenilmente maschia e altera di Apollo; onde i suoi soprannomi *χαριῶτης* (grazioso), *θηλυμορφος*, dalle forme femminee, e *ἀρσενοθηλός* (maschio-femmina). Ma d' altra parte il Soma liquore, come ispiratore di energia e di coraggio, e possente ad eccitare e sorreggere nell' uomo la naturale combattività, è raffigurato come guerriero forte e intrepido. Egli è un domator dei nemici, un che si fa temere, un conquistatore che si arricchisce colle spoglie dei vinti, e, fuori di metafora, egli è « la forza che procaccia fortuna ». Questo carattere di combattente rimase così fortemente impresso nella persona divina di Soma, da creare il mito di Soma alleato, aiutatore,

protettore d'Indra, nelle sue battaglie contro i Dasii, anzi, autore egli stesso della vittoria decisiva contro quei nemici degli Dei. A salvare la supremazia eroica d'Indra, si dice sovente negli Inni, che esso attinge il vigore necessario alla lotta titanica dalla fervida bevanda in cui s'ingurgita. Non altrimenti Dioniso è raffigurato come un Dio battagliero, sebbene tale qualità si trovi in istridente contrasto col sovraccennato aspetto mite ed amabile della sua persona. Contrasti di questo genere sono inevitabili ogni qual volta nel Dio altro non si vegga che un tipo umano divinizzato; laddove, facendo capo al Dio fenomeno, i più diversi aspetti che esso presenti non possono più fare contraddizione. Al carattere pugnace di Dioniso si riferiscono i suoi soprannomi di Ἐνυάλιος (bellicoso), Θρίμβος (trionfatore), Ἀρχὴς (marziale), Δεινός e Βαρύμητις (terribile e grave nell'ira), Πολεμοκλάδος (impetuoso in guerra), Ξίφεσι χρίτων (amico delle spade). Di qui la leggenda eroica, variamente poetizzata, delle sue imprese e conquiste militari, quali bene si addicevano al Dio, che aveva recato il più valido aiuto a Giove nella guerra contro i Titani. — La personalità di Soma prende anche forma di un mito assai ben disegnato e spiccato sul fondo naturalistico, nella rappresentazione della sua salita o ritorno al cielo, dove è portato dai vapori della libazione fatta del suo liquore sul sacro Fuoco. Esso si formò, collegando l'assunzione di Soma in cielo al suo congiungimento colla luce celeste, figurata in una Dea bellissima, vagheggiata e desiderata dagli Dei, e cui Soma, il Dio che possiede l'elisire dell'immortalità, riesce a fare sua sposa. Veramente questo Soma, il cui matrimonio colla figlia del Sole, Sūryā, si celebra nell'Inno 85 del X Maṇḍala, è il Dio Luno, nel quale furono trasferiti gli attributi di Soma. Ma ciò non vorrebbe dir altro, se non che il così detto « Inno nuziale » venne rifatto sopra un altro più antico. L'astro notturno, che sul finire della notte s'incontra coll'aurora, potè sostituirsi a Soma nella immagine dello spozalizio nel detto Inno descritto. Il carro nuziale « che scorge all'immortalità » (v. 20) e la preghiera rivolta a Soma, perchè « prolunghi ai conjugi la vita » (v. 19-39) e l'augurio stesso della perpetuità della famiglia (v. 38, 42, 43) sono



tratti che ci rispecchiano gli antichi attributi del Soma terrestre identificato col celeste e dal quale riprometteasi la vita immortale. Il matrimonio mitico di Soma-Luno e di Sūryā, figlia di Savitar, appunto perchè simbolo della vita perenne, mediante la generazione, fu posto come esemplare tipico delle giuste nozze. Perciò, col racconto mitico del detto Inno trovansi intrecciate le formole sacramentali usate nelle cerimonie nuziali (v. per la storia dell'Inno gli artic. del Weber e dell'Haas in Ind. Stud. Vol. V). È notevole come il conjugio di Bacco e di Arianna si presenti come il solo veramente fausto e fortunato negli annali degli Dei Olimpici; mentre fu tutt'altro che modello di *bon ménage* quello stesso di Giove e di Hera; la quale, così matrimonialmente disgraziata, non si capisce davvero perchè venisse poi invocata come pronuba ed auspice nei matrimoni! L'Ariadne, che, incontrata da Bacco nell'isola deserta, è da lui sposata, recata in trionfo e seco assunta in cielo, ivi splendidamente redimita di sfavillante corona, ha tutti i caratteri di una Dea nuziale, al pari di Sūryā, specialmente se si tien conto del suo nome di *Θεοδωρία* — che si dava pure al sacro banchetto di nozze (Preller, op. cit. I. 554). L'arte antica raffigurò sempre con una certa predilezione, quasi portandola ad esemplare, la coppia maritale di Bacco ed Arianna. Non posso credere che sia casuale il riscontro tra essa e la coppia tipica di Soma Sūryā dell'India vedica.

Le analogie diverse, per cui il mito germinale del Soma vedico si connette col mito pienamente sbocciato di Dioniso, sono tante; che, pur facendo la tara di alcuni riscontri non in tutto evidenti, la filiazione di questo da un abbozzo mitico primordiale od embrionale, dal quale il Rigveda più immediatamente ritrasse, mi pare sufficientemente dimostrata 9). Resta a vedere se il Soma vedico abbia pure avuto nell'India, per mezzo della mitologia brahmanica, il suo esplicamento leggendario; siffattamente che i Greci, i quali ebbero conoscenza delle cose indiane dal 4° al 2° secolo a. C., abbiano potuto scorgervi dei punti di somiglianza colla leggenda dionisiaca. Il Soma del Rigveda, personificazione del liquore inebriante e santi-

ficante, più non ci si affaccia distinto nella mitologia brahmanica, ossia, epica e puranica. Già, verso il fine dell'età vedica, il suo nome vedesi trasferito nel Dio Luno, chiamato Soma C'andramas. S'immaginava che nella luna esistesse il serbatoio dell'ambrosia, cioè, il ricettacolo del succo etereo, promotore e rinnovatore della vita vegetale ed animale. Nelle alterne fasi del pianeta dai freddi raggi, la crescente e la decrescente, si vedeva l'alternativa del raccogliere ch'esso faceva e dispensare, a volta a volta, tra gli Dei e gli uomini le alme dovizie del cielo; e il luogo del suo periodico tramonto veniva raffigurato siccome un mare, dove esso andava ad ingolfarsi e rinnovellarsi. Tale sostituzione del Dio astronomico al Dio fisico o fitomorfo era favorita dalla illusione fenomenica, che ragguagliava il colore aureo del Soma, sprizzato dalla pianta, con quello dei raggi lunari, e l'umore stesso del Soma coll'umidità e rugiada diffusa dal grande astro notturno; tantochè il nome di Indu, che significa goccia, dapprima proprio del Soma, venne pur trasferito alla luna. E il nome *Añgu*, dato al filamento del Soma, significava anche raggio. Inoltre, l'associazione dei due Dei ministri del sacrificio, quello che recava in cielo le offerte (Agni, Vahni) e quello che sacrificava sè stesso, tramutandosi nella sacra bevanda, si potè vedere esemplificato nella fratellanza dei due supremi luminari, il sole e la luna, raffigurati come l'Agni e il Soma celesti. L'opinione dell'Hillebrandt (Ved. mythol.), che il Soma del Rìgveda si riferisca sempre al Dio Luno, il quale, come custode e dispensiero dell'energia vitale, compartendo l'immortalità agli Dei (Rìgveda, IX, 108, 3) sarebbe il Dio supremo della religione vedica, mal si accorda coi tanti luoghi, dove la teofania del Soma è strettamente connessa coll'azione delle divinità meteoriche, quali Indra, Vāyu, Pargānya (atmosfera, vento, pioggia) rappresentanti le naturali circostanze in cui il liquore vegetale si produce. L'identificazione di Soma con C'andramas si può solo ammettere nei pochi Inni del X Maṇḍala, dove gli accenni al Dio Luno sono manifesti, non altrimenti che nel Yağurveda e nei Brāhmana. Questo Soma Luno ha mediocre importanza nella mitologia leggendaria epico-puranica e non offre materia di riscontri colla leggenda dionisiaca. Ma il Soma vedico, in

ciò che la sua figurazione poetica aveva di più concreto ed umano, non potè dileguarsi dalla mitopea popolare, nella quale aveva già gittate profonde radici, in virtù dei sentimenti mistici che il suo culto ispirava. Esso rimane nel Panteo brahmanico con altro nome e con spiccata fisionomia antropomorfica, nella quale non è difficile riscontrare, da un lato i lineamenti della primitiva figura vedica del Soma, dall'altro talune somiglianze colla persona mitica di Dioniso. Codesto Soma, trasfigurato e travestito, a me è parso di scoprirlo del Dio Skanda, detto anche Kumāra o Kārttikeya, della mitologia brahmanica, qualificato comunemente come Dio della guerra, ma propriamente capo della milizia divina (Devānām Senāpatī), posta a fronteggiare i Daiti o Dānavi, nemici degli Dei e degli uomini. Della celebrità leggendaria di Skanda rendono testimonianza, oltrechè gli episodî che lo riguardano nel Mahābhārata e nel Rāmāyaṇa, il Purāṇa a lui intitolato, il noto poema di Kālidāsa, Kumārasambhava (la nascita di Kumāra), il dramma Kumāravijaya (la vittoria di Kumāra, tuttora inedito, cf. Catalogue of sanscr. manuscripts in the India Office, Part VII, London, 1904), il posto cospicuo che tiene nell'iconografia religiosa dell'India, dove figurava, a detta di Patañjali, come uno degli idoli divini più popolari. La sua popolarità è anche attestata dalla parte importante, che gli veniva assegnata nel culto di Śiva, come è dimostrato da una litania riportata dal Muir (S. T. III. 264 e seg.), che inneggia « al capo dell'oste divina, al Dio dall' aguzze corna, dalla loquela arguta ecc. », col ritornello: *Tan mahi Skandah pra'odayat.* « Noi Skanda avanzi, infiammi, ispiri... ».

La leggenda di Skanda, secondo che risulta dalla tradizione epica (la quale credo sufficiente alla mia dimostrazione, sebbene scompagnata dai documenti puranici, che non ho potuto consultare) è la seguente. — Un Asura onnipotente per nome Tāraka (dalla rad. *tar* « sorpassare » meteora, astro portentoso, *τέρας*?), minaccia di estremo sterminio gli Dei, ridotti a tale da non poter più opporgli alcuna resistenza. Vane sono contro di lui la forza e le folgori d'Indra. L'inferiorità degli Dei è effetto della maledizione che Umā, consorte di Śiva (il Poter distruttivo compreso



nell'unità panteistica) aveva scagliata su di essi, perchè avevano voluto porre un limite alla sua terrificante fecondità. Secondo un responso di Brahma, rappresentante del Daivam, o Destino, era necessario che nascesse un Dio più forte d'Indra, perchè sotto la sua guida le schiere divine potessero debellare l'oste titanica. O donde uscirà questo salvatore? Secondo il MBh. (IX, 44 e seg.), il seme di Rudra (l'antico Dio del temporale riguardato nei suoi rapporti colla vegetazione terrestre) è raccolto da Agni (il Dio del fuoco), il quale, dopo alcun tempo, non lo potendo più sostenere, va a deporlo in seno alla Dea Gangā: s'intende la Gangā mitica, personificazione delle acque celesti, che scendono dall'alto ad irrigare la terra, raffigurata come la testa e la capigliatura arruffata di Īva, nella celebre leggenda del Rāmāyaṇa (I. 35) — Ma la Gangā stessa non può a lungo annidare nel suo grembo quel germe pieno di vita e di fuoco, epperò corre a rimpiazzarlo sul monte Himavat, entro un cespuglio di eriche, dove quello cresce vigoroso e assume forma plastica, rischiarando col suo colore scintillante tutta in giro la foresta e la montagna. — Finalmente, balza fuori, colla persona pienamente formata *pari in bellezza a Soma*. Egli è l'atteso Dio eroe, adorato e acclamato, al suo primo apparire, dagli Dei e Semidei, che gli celebrano intorno la festa trionfale. In un altro libro dello stesso poema (V. 14. 422 e seg.), Skanda è fatto nascere dal seme stesso di Agni, identificato con Rudra, che lo genera dalla Dea Svahā, figlia di Dakṣa, personificazione della cerimonia sacrificale, e che figura come una delle Kṛttikās, le Plejadi, le stelle prenunzie della rinnovantesi vita vegetale. Di qui il suo nome matronimico di Karttikeya. Ma anch'essa la Svahā (sostituita alla Dea Gangā in un seriore rimaneggiamento del mito) non potendo custodire in grembo quell'embrione dotato di energia straordinaria, trasformatasi in un'aquila, spicca il volo sopra una montagna alta e dirupata e lo gitta in un lago dalle acque fulgide come oro, dal quale Skanda esce di poi bello e formato, qual sole fuori da un ammasso di nuvole. Nel Rāmāyaṇa Agni è indotto senz'altro a fecondare Gangā, per suscitare da essa il fortunato condottiere delle milizie divine. In tutte le versioni Skanda appena nato è raccolto, ed al-

levato dalle Apsarasas, dette sue nutrici, balie ed anche madri. Il nome di Kumāra (Giovane) gli viene dalla giovinezza eterna ond'è privilegiato; quello di Skanda, derivato dal verbo *skadati* « scanditi », che nel Rigveda è usato a significare lo sprizzare del Soma, era probabilmente un soprannome di Soma stesso (« quello che salta o zampilla »)—Altri soprannomi di Skanda (Cf. MBh. III, 232), come *Paritra* o *Param̐na* (purificat.), *Diplaraṇa* « dal colore acceso », *Kānta* « amabile » *Anamaya* « immune da malattie » *Lalita* « scherzevole », *Kamaḍa* « largitore di checchè si desidera » *Bhadrakṛt*, *Priyakṛt*, « che produce effetti buoni e piacevoli » alludono senz'altro alla già accennata epifania naturale del Soma.—Colla sua asta spacca il monte Krauñca, come Soma la nuvola col telo d'Indra sfolgorando e tuonando MBh. III, 225, IX, 46. Poichè gli Dei e tutti i Genii celesti hanno accolto festosamente il Nume destinato ad essere il loro vittorioso condottiero, battezzatolo nelle acque della Sarasvatī (figurazione leggendaria della cerimonia dell'*pyēyana*, con cui i rami del Soma venivano mondati in un bagno d'acqua pura, prima di essere pigiati), lo consacrano come loro *Sen̐pati*, o generalissimo, cedendogli Indra le sue insegne e prerogative di Dio guerriero e campione dei celesti e riconoscendone la sovranità; non altrimenti che nel mito vedico Soma si presenta come superiore ad Indra, soccorrendolo e l'entrandogli innanzi nelle battaglie contro i Daiti. Ogni Divinità gli reca uno special dono e la madre Gangā la coppa inesauribile dell' *Amṛta*—Tutti gli Dei « stanno riuniti e disposti ai suoi servigi » come l'Inno vedico (IX, 102. 5) canta di Soma. Nel corteo spiccano particolarmente le anzidette nutrici o madri, in numero di più di mille, « irruenti, terribili nell'ira, micidiali, irresistibili contro chiunque si scagliano » (IX, 46). Skanda, avendo raccolto intorno a sè una grande e mista moltitudine di guerrieri, forniti delle armi più strane e diverse e che avanza saltando, sventolando vessilli e standardi multicolori, con grande frastuono di tube, conche, tamburi, cembali e campane, muove contro Tāraka; vince e stermina lui e i suoi Dānavi, e ristabilisce Indra nell'impero dei tre mondi. Che la battaglia tra Skanda e Tāraka, sia una continuazione o ripetizione

di quelle combattute da Soma contro Vṛtra e i Daiti si può arguire da un luogo del Mahābhārata, dove, raccontandosi dei sacri pellegrinaggi di Rāma Baladeva, fratello di Kṛṣṇa, si accenna al Tīrtha detto di Soma « dove era avvenuto lo scontro tra Skanda e Tāraka ». Si deve credere che il Tīrtha serbasse il nome vero e proprio del vincitore.

I riscontri di questa leggenda, da un lato cogli abbozzi mitici del Soma vedico, dall'altro col mito sviluppato di Dioniso, si presentano spontanei e frequenti. Si ripete nella nascita di Skanda Kumāra il momento, direi, più drammatico della lotta d'Indra contro Vṛtra, quando il Dio impotente a resistere contro il Demone è necessitato a chiedere il soccorso di Soma, il liquore vivificante, fatto persona. La motivazione della nascita di Bacco non appare veramente nel mito classico, ma si trova chiaramente esposta nel principio delle Dionisiache di Nonno; il quale, secondo ogni probabilità, la desunse da una tradizione mitologica a noi ignota, narrando che Giove, avvisato dal vecchio Eone, cioè, il Tempo, ossia, il Destino, perchè trovasse riparo alla distruzione del genere umano minacciata dal Gigante Echione, promette il nascimento di un eroe divino, il quale, mediante il nettare celeste immesso nel frutto della vite, infonderà ne' suoi devoti l'energia pugnace, debellatrice dell'oltrapotente nemico. E tale eroe nascerà da una figliuola di quel Cadmo, che aveva aiutato Giove a vincere il Gigante Tifeo, dal quale già era stato disarmato e ridotto agli estremi! — Skanda figlio di Agnī Rudra rende immagine del Soma vedico scortato, portato e custodito dall'Agnī Vaidyuta, ossia, dal fuoco fulgurale, dentro la nuvola, la quale vien simboleggiata dalla Dea Gangā, in cui l'embrione di Skanda è concetto. D'altra parte l'involucro nuvoloso, in cui si annida il Soma celeste, è pure il grembo di Semele, che ricetta per alcun tempo il seme divino. Il passaggio del germe fortunato dal seno di Gangā nel recesso alpestre, dentro al cespite delle eriche, corrisponde, da un lato, al trasferimento del Soma celeste dalla nuvola nel nascondiglio terrestre che lo trasmette alla pianta, dall'altro, al ricettamento



del feto immaturo di Semele nella coscia di Giove, dalla quale viene poi una seconda volta partorito. Che il monte Merù, conosciuto dai Greci come luogo di nascita del Bacco indiano, per la somiglianza del suo nome col *μηρός* greco, abbia dato appiccio al commento favoloso della coscia, è ipotesi al tutto inverosimile, in riguardo alla antichità della favola, e nemmeno suffragata dalla ragione etimologica. Piuttosto, nel *μηρός* « femore » (*μυρο*, membrana? Curtius), non vuolsi intendere altro che il nuovo involucro, in cui il divin germe venne raccolto e maturato.—Un incidente mitico del Soma vedico, riprodotto nella leggenda di Skanda, ma scomparso dal mito di Dioniso, è quello del Soma portato in terra da un'aquila (Rgv. IX, 86, 24), o sceso in forma di aquila od avvoltoio. Lo ritroviamo adombrato nella traversata aerea di Svahā, trasformatasi nell'uccello che va a deporre sulla montagna, in un secreto ripostiglio, il feto divino. Sia che nel noto mito del Rigveda IV, 26, 27) si tratti d'Indra che rapisce il Soma, dopo di essersi tramutato in falco, aquila od avvoltoio (*Cyena*), o del Soma stesso che ha preso le forme del rapido volatile (veggasi la questione riassunta, e largamente spiegata dall'Oldenberg, nella *Vedische Mythologie*) il senso naturalistico del medesimo non può essere dubbio. Alla discesa del Soma celeste si accompagnava l'idea del pericolo, che il succo prezioso venisse disperso dall'uragano, consunto dal soverchio ardore atmosferico, negato, in qualunque modo, alle genti anelanti ai sorsi vitali. La peripezia del Soma, minacciato ed intercetto, è raffigurata nel Rigveda dall'agguato dell'arciere Kṛṣṇu (il disseccatore), che nel passo vedico soprallegato saetta contro il falco portatore del Soma durante l'aereo tragitto; ed è lo stesso che il Dānavo Cuṣṇa, rapitore e sottrattore dell'*Amṛta*, cioè, del Soma, secondo un luogo del Kāthakam citato dal Weber (Ind. stud. III, 466 e Kuhn op. cit. 144). Questo mito antichissimo è riflesso dallo Zendavesta nell'ostilità esercitata dal re Kerecāni (demone umanato) contro Homa. L'avversario di Soma, si moltiplica nei diversi nemici, contro cui Dioniso ha fiere e pericolose riotte. Il possesso dell'elisir vitale doveva sempre essere contrastato tra le potenze celesti e le demoniache. Una traccia del mito vetusto dell'aquila portatrice della

bevanda celeste, nella tradizione ellenica, è quella additata dal Kuhn di Ganimede, ministro dell'ambrosia, portato su in cielo dall'aquila di Giove. Il corteggio femminile di Skanda, se da una parte ritrae da presso, colle figure sovrumane e grottesche, le Apsarase vediche, e cioè, le acque procellose, strepitanti e tumultuanti intorno a Soma, loro divino alunno, dall'altra arieggia non poco il tiaso greco, se si riguarda alle sembianze antropomorfiche, con cui esse, le mille nutrici ed ancelle, sono rappresentate nella leggenda epica e puranica. In generale, il divario che corre tra la rappresentazione della stessa figura mitica nella tradizione brahmanica e nella ellenica, consiste in ciò, che nella prima l'antropomorfismo è ancora ruvido, grezzo, informe, implicato nei simboli naturalistici raffiguranti la vita cosmica, laddove nella ellenica esso vi si trova elaborato, ridotto a modo e misura, ed abbellito coi sussidi dell'immaginazione estetica, che l'antica storia divina, tranne alcuni particolari irriducibili, riduce a perfette proporzioni umane. In quella prevale l'intenzione simbolica, in questa l'artistica. Il generalato di Skanda è pure simboleggiato nel suo connubio con Devasenā (Milizia divina). A costei, secondo l'epica leggenda, era necessità trovare uno sposo, che la difendesse contro la sua nemica e rivale Daityasenā (Milizia titanica), dalla quale era perseguitata e manomessa. Si potrebbe in questa sposa di Skanda riconoscere una copia della sposa di Soma, Suryā, se già non fosse manifesta l'allegoria delle due milizie; la quale d'altronde si riconnette all'antico mito cosmogonico delle due figliuole di Dakṣa, Vinatā e Kadrū, sorelle ed emule feroci ed implacabili, madre l'una del supremo e fulgido volatore celeste, l'altra della razza terribile dei Serpenti; nel qual mito pur si narra, come Vinatā si riscatti dalla servitù della sorella, per mezzo del Soma, a lei procacciato dal figlio, l'aquila Garuḍa 10).

Ma il Dio Skanda Kumāra, successore brahmanico del Soma vedico, prese pure un altro aspetto nella seriore mitologia indiana, dico, in quella teosofica, riservata alle persone intellettuali, dove la Divinità assumeva un carattere più spirituale, contemporaneo però sempre, in qualche modo, alla sua indole origina-

ria. Esso ci si affaccia, nella letteratura filosofica e nella epopea dell'India, col nome di Sanat-Kumāra, « l'eterno Giovane », quale maestro di recondita sapienza — una specie di Spirito Santo, che si aggira invisibile tra gli uomini e si appalesa in sembianze umane, ogni qual volta gli venga il destro di rivelare gli eterni veri a persona degna di udirli, o di dover confortare coi suoi precetti una nobile anima tribolata da immeritate sciagure. Questo Genio la cui identità con Skanda Kumāra, o Kārttikeya, è attestata dallo Skanda Purāṇa, e dall'Upapurāṇa o Purāṇa suppletivo, che da Sanat Kumāra appunto s'intitola, ci è presentato nel capo VII della C'hāndogya Upaniṣad come espositore della dottrina in esso contenuta. E questa non differisce, in sostanza, dalla filosofia fondamentale delle Upaniṣad, la quale insegna l'identificazione del mondo fenomenale coll'Unotutto e la conseguente etica della liberazione (*Mokṣa*) mediante il ricongiungimento (*yoga*) dell'anima individuale coll'anima universale, ma si distingue per un suo particolare indirizzo o metodo nel procedere a così fatte conclusioni. Il fine cui miravano le diverse scuole era identico, cioè, la dimostrazione dell'unica realtà latente sotto il molteplice fenomeno, ma le vie per raggiungerlo diverse. Già nel Rīgveda si era tentata l'affermazione della unità panteistica, concentrando in alcuna divinità, rappresentante tale o tal'altra forza della natura, il fuoco, l'aria, il sole motore, il sole fecondatore, il cielo atmosferico, il cielo sidereo ecc., le diverse e molteplici energie di tutte. Dipoi, alla superlazione degli Dei fenomeni venne sostituita quella degli Dei personificanti certe potenze cosmiche, ad es., il principio plastico o meccanico detto *Viçvakarman*, il Fattore del tutto o *Dakṣas* « l'Artefice »; il principio organico, insito nella materia, *Hiraṇya garbha* « il germe aureo »; il principio della vitalità animale, *Prāṇas* « il respiro »; il principio spirituale intelligente, *Manas* « la mente »; l'agente supremo fatto persona, *Puruṣa* (il maschio, lo spirito) oppure *Pragāpati*; « il signor della creature; la materia primordiale », *Aditi*, « l'infinita », o *Prakṛti* « la materia produttiva, la natura ». Od anche si designò provvisoriamente quell'unico Reale, o diciamo, Primo ontologico, con un termine meramente

astratto, chiamandolo ad es. *Skandha* « il fondamento », oppure *Uc'c'hista* « quel che rimane all'estremo » od anche *Ka* « Chi »? o, diremo, l'incognita; e talvolta *Tat* « Quello ». Il nome di *Brahman* segna un passo avanti in codesto processo unificativo, col raffigurare un potere sovrastante a tutte quelle forze della natura innanzi specificate, il quale fu la preghiera o la devozione riguardata come elevazione ed espansione (*brh* o *vrh*) « crescere, spandersi dell'anima », una virtù magica dotata di mirabile efficacia sulla volontà e l'azione degli Dei e con essi cooperante all'ordine (*Rtam*) e buon andamento dell'universo. Codesta forza suprema, il Brahman, risultante dalle forze coalizzate degli uomini e degli Dei (gli agenti naturali), di tutti, insomma, gli esseri viventi, costituiva una unità dinamica, superiore a tutte quelle sopra enunziate, ma presupponeva alla sua volta una precedente unità sostanziale. Questa fu trovata nell'*Atman*, il principio vitale, non più distinto, ma comprendente in sé l'universalità degli esseri, il Sé unico e primitivo, l'anima universale, di cui ogni anima individua era parte integrante e consustanziale. Così il Brahman umano e il Brahman divino, che, considerati distintamente, potevano dar luogo al dualismo del soggetto e dell'oggetto, dell'Io e di Dio, si riunirono nell'Âtma, l'Ente reale, realissimo, del quale non si può predicare alcuno degli attributi tolti dalla realtà empirica e accessibile all'intelletto umano, ma solo si può dire quello che non è, secondo la frase concettosissima di Yağnavalkya (il Kant della filosofia upanisadica): *neti, neti*, « non così, non così! » Ma questa scoperta dall'Âtma fu il risultato più maturo della indagine filosofica, sbocciata dalla religione vedica, nè si vede accolta in tutte le Upaniṣad, che, del resto, appartengono a diverse età e segnano un graduato sviluppo del pensiero filosofico. Per molto tempo il lavoro speculativo delle diverse scuole si esercitò tuttavia nel ridurre e adattare ad una concezione particolare e concreta dell'Uno-tutto le diverse forme e manifestazioni della vita universale, facendole rientrare l'una nell'altra (un quissimile della *dialettica* dei nostri metafisici idealisti). Di qui il carattere speciale delle singole Upaniṣad, ideate nelle scuole che si erano formate intorno al culto



di questa o quella divinità vedica, e che furono aggiunte ai trattati liturgici, i così detti Brāhmaṇa, e ripartite tra le diverse Samhitā, o raccolte dei Mantra. La C'hāndogya Upaniṣad è una appendice filosofica del Samaveda, il quale contiene pie meditazioni ed invocazioni, riguardanti la preparazione, consacrazione e libazione del Soma.—Importa pur notare che dal più pronunziato arcaismo dei Mantra del Soma, secondo che fu dimostrato dal Weber, bene si può inferire la remotissima antichità della devozione che al Soma si riferisce.

Da questa devozione sembra anch'esso ispirato il sistema metafisico esposto nel capo VII. della C'hāndogya Upaniṣad, il quale s'intitola *Bhūmaśāstra*, che si può interpretare « la scienza della pienezza dell'essere » e vuolsi intendere della universale esistenza, che fu la prima estrinsecazione dell'Assoluto (il Brahma) e anteriore all'evoluzione cosmica. Raṅendralala Mitra traduce *Bhūma* con « Immensity » il Deussen con « Grösse, Unbeschränktheit » (illimitatezza) il Boehtlingk (Cānd. up. krit. herausg. u. übersetzt) con « Fülle, pienezza ». Si tratta di spiegare come dalla infinità sostanziale ed unica, che era il postulato premesso ad ogni inchiesta speculativa, si fosse potuto sviluppare e fissare la coscienza affermante la realtà del mondo finito e molteplice; e ciò indipendentemente dalla dottrina dell'Ātma, la quale diede alla questione quella soluzione radicale cui si è accennato. Il nostro autore pone tra i due termini una serie di stati o modi dell'essere dialetticamente concatenati o immarginati l'uno nell'altro. Il *Bhūman*, vale a dire, l'essere primamente espanso e tuttavia indeterminato, comincia a determinarsi nel periodo progressivo (Pravṛtti) dell'emanazione cosmica col *Prāṇa*, ossia lo spirito vitale, il quale, mediante il doppio momento della respirazione, trae con sé la distinzione del tempo nelle sue due direzioni che sono l'*Āca* (« speranza », cioè, l'avvenire) e lo *Smara* (« ricordo », cioè, il passato). Da codesta modalità del tempo, ossia, del prima e del poi, viene determinato l'*Ākaṣā*, o spazio, necessario al movimento, onde il tempo vien misurato. Nell'*Ākaṣā*, dove l'essere movendo si distende, si produce

il *Tejas*, « ardore o calore », dal quale, mediante la rarefazione e fusione della materia primordiale, si generano le *Āpas*, che rappresentano collettivamente « l'umor acqueo ». In questo si produce l'*Ānna*, « l'alimento », cioè, la quintessenza contenente gli elementi nutritivi, onde si formano gli organismi, e in essi si crea il *Bala*, che è quanto dire « la forza energica ed impulsiva », la quale negli organismi più perfetti diventa *Vignāna*, « cognizione o facoltà conoscitiva ». Da codesta cognizione o percezione (l'intelligenza comune a tutti gli esseri animati) si sviluppa il *Dhyāna*, « riflessione, ragione », da cui emerge il *C'itta*, « concetto, nozione », onde rampolla il *Samkalpa*, termine difficile a tradursi con un solo vocabolo, e che dinota la volontà, l'inclinazione, lo stato subiettivo dell'uomo, in quanto influisce sulla intelligenza e sull'atto intellettivo, e potremmo tradurre « immaginazione, intenzione, proposito ». Dal *Samkalpa* procede il *Manas*, « la mente », ossia, il pensiero rappresentativo del mondo quale al soggetto appare, e che alla sua volta si estrinseca nella *Vāc*, « la parola », specchio ed organo della coscienza individuale. Da quest'ultimo termine, per un corso ascendente ideologico, il quale corrisponde al periodo regressivo (*Nirvṛtti*) della circonvoluzione onde l'esistenza molteplice rinverte e si raccoglie nell'Uno-tutto, si risale al termine supremo del *Bhīman*, l'essere primordiale, immensamente esteso, in cui ogni forma determinata e individuata va assorta. E qui la metafisica converge nell'etica, additando nel *Bhīman* lo stato finale, in cui l'anima d'ogni vivente si libera dalla pena senza fine molesta, che è inseparabile dalla volontà del vivere, affermata dal soggetto, mentre è schiavo dell'illusione mondiale. Tal conclusione è compresa nella strofa memoriale :

Più non vede il Veggente morte o lutto,  
Più non vede miseria o malattia,  
Il Veggente soltanto vede il Tutto,  
Nel Tutto egli penetra ovechessia !

Ma che cosa è poi codesto stato della coscienza, o dell'anima individuale, rientrata nel Tutto e come sommersa nel gran mare dell'essere? Tale curiosità è legittima, perchè il *Bhūman*, identificato col Brahman, è pur sempre alcun che di obiettivo, che il soggetto pensante sottomette alla sua disamina, è un Assoluto suscettivo di determinazione, press' a poco come quello di alcuni panteisti moderni; per quanto l' assunto di determinarlo involga una solenne contraddizione, essendo, come bene avvisava Yaḡṇavalkya (Brhad Āraṇyaka Up. IV. *passim*) impresa assurda il voler definire, descrivere, analizzare per via di dati sperimentali ciò che si è collocato del tutto al disopra dell'esperienza. La risposta data da Sanatkumāra è informata ad una specie di eudemonismo mistico, che bene si accorda colla religione del Soma. L'assenza del dolore, la quale è il fine dell'etica liberatrice, vi è riguardata come uno stato di benessere e di voluttà indefinibile, detto *Ananda* (piacere), che talvolta è raggiugliato ad un sonno profondo, non agitato da alcun sogno (cf. Deussen, op. cit. al Capo « Brahman als Wonne »). La Bhūmavidyā (C'hānd. Up. VIII. 17 e seg.) rannoda alla serie ontologica, sopra dichiarata, una serie psicologica, dimostrante come all'anima individua riesca di rifare per sè stessa il processo della vita cosmica; epperò ne insegna come il Bhūman contenga implicitamente il Sukham, la felicità, un equivalente dell'Ānanda, il quale risulta dalla Cānti, o quiete spirituale. E questa ha per base la Niṣṭhā, ossia, l'acquiescenza, o dicasi, la piena adesione alla verità conosciuta, che alla sua volta, è prodotta dalla Āraddhā, la fede, ossia, la convinzione dell'intelletto, alla quale si perviene colla Mati, l'applicazione mentale, vale a dire, lo studio bene indirizzato, che ha il suo fondamento nel Viḡrāna, ossia, la conoscenza, la quale rampolla dal Balam, ossia, dall'energia psichica di cui sopra. Di codesto piacere indeterminato dell'Ānanda si può avere un pregustamento, un indizio, un'arra sicura in questa vita medesima, quando la mente tutta in sè raccolta non è più distratta da oggetti esterni, nè menomamente commossa da alcun ricordo o desiderio. Tale effetto produce la bevanda del Soma, infondendo nel bevitore quella ebbrezza tranquilla, piacevole e perfettamente obliosa, onde l'uo-

mo, pur sentendo la vita, non ne ha la coscienza, come trasportato al di là dei confini dello spazio, del tempo e del principio di causalità! E alla devozione del Soma è da credere che si ricongiunga nei suoi primordî la disciplina del Yoga spirituale, intesa ad effettuare, con certe pratiche ascetiche, quella piena soppressione dell'Egoismo, onde l'uomo è scorto al riunito del sè coll'anima universale.

Un simile piacere indefinibile e negativo (quale ne riesce, ad es., la cessazione di una malattia o di altro guaio istante ed opprimente), posto come lo stato finale nel Brahman, potè per qualche tempo offrire alla immaginazione dei mistici un punto dove riposare e compiacere a sè medesima. Ma tal modo d'intendere la metessi finale, o partecipazione dell'io alla totalità infinita, fu soltanto proprio dell'insegnamento essoterico (aparā Vidyā), fatto poi più, laddove l'insegnamento acroamatico o riservato (parā Vidyā), interdicendo nei termini più espliciti ogni rappresentazione simbolica del Brahman, non lasciava più luogo a veruna illusione eudemonistica; cosicchè la cessazione del dolore non poteva intendersi altrimenti che come estinzione di ogni qualsiasi sentimento. Opina giustamente il Deussen che il simbolo dell'Ānanda (= Sukham = Bhūman) sia stato messo avanti, per mitigare o velare il pessimismo inerente alla dottrina della vanità della esistenza mondiale, che traluceva già sinistramente in alcuni luoghi degli Inni cosmogonici del Rigveda. L'effetto fu veramente tale; anche se non cercato intenzionalmente. Una critica di questo simbolismo equivoco e condiscente alle intelligenze meno elevate, e al quale si attenne colle sue varie forme di teismo l'ortodossia brahmanica, fa capolino nel 2.º Capo della Katha Upaniṣad, dove il Dio Yama fa notare « la distinzione solo conta ai dotti, tra ciò che nel sapere è buono, cioè, assolutamente vero, e ciò che piace ».

Skanda Sanatkumāra ci si presenta nel Mahābhārata (Udyoga Parva V, 41-46) col soprannome di Sanatsugāta (l'eterno Bennato) come Genio consolatore del vecchio re Dhṛtarāṣṭra, supremamente angosciato al pensiero dell'imminente guerra civile tra i Curvidi e i Panduidi, che avrebbe portato lo sterminio nella antica e glo-



riosa dinastia dei Bharata. A costui, apparsogli innanzi in petto e in persona, chiede il re che gli spieghi il mistero della morte, il quale veramente comprende in sè stesso i problemi capitali della vita umana. La dottrina espostagli dal santo Veggente è press' a poco quella delle Upaniṣad più ligie all'insegnamento essoterico ed ortodosso. Da un lato, vi troviamo dimostrata l'illusione del mondo fenomenale che produce l'adesione tenacissima della volontà del vivere a ciò che è caduco, fallace e transitorio, onde avviene che la morte, la quale è un semplice transito da uno ad un altro modo di esistenza, appaia sotto un aspetto spaventevole, come un distacco da beni reali; dall'altro, l'indistruttibilità della monade vivente e la sua sussistenza nel seno dell'Unotutto, concepito e adombrato quale una realtà arcaica e fantastica. Per tal modo anche il pensiero indiano si piacque di adorare l'incognito, l'inconoscibile, l'inconcepibile, come qualche cosa di perfettamente reale, ficcando di straforo coll'inimmaginativa dentro quel vuoto un qualche modo di essere, un predicabile, così da poter dire a quel suo fantasma « Tu sei! Io ben ti vedo! »; sintantochè la ragione, accorta dello strano giuoco, riconobbe finalmente quel tutto indefinibile come privo di ogni realtà, e veramente vuoto (il *Ānyam* dei Buddhisti); e quell'Assoluto, sequestrato da ogni relatività e determinatezza, considerò come una parola vana, un bel nulla, rivolgendo il sentimento mistico dall'adorazione della unità incomprendibile alla contemplazione della inattività dell'esistenza mondiale ed alla aspirazione pura e semplice verso la liberazione. Ma il vecchio e tribolato Dhṛtarāṣṭra ha bisogno di consolarsi con un'idea, sia pur vaga e indefinita dell'immortalità, e Sanatsugāta, il Soma, trasformato in Devarṣi e Dottore in teologia, indulgendo alle sue mistiche aspirazioni, gliela lascia intravedere nell'Ātma! La dipendenza della metafisica essoterica, condiscente e consolatrice di Sanatsugāta dal culto di Soma è un grande documento psicologico. Ogni entusiasmo ideale presuppone una esaltazione del sentimento. Un concetto trascendentale, rivestito di forme apprensibili all'immaginazione ed impressionanti sull'affetto, lavora non altrimenti che una pozione inebriante sul pensiero di chi lo riceve, stac-

candolo dal senso penoso ed angusto della realtà presente, avvalorandolo a svincolarsi quanto si conviene, dal principio di ragione, a dare consistenza alle attraenti visioni, a fantasticare con certo ordine e giudizio, a sognare, come suol dirsi, ad occhi aperti.

Presso i Greci il concetto mistico, inerente al mito primitivo di Soma Dioniso, ebbe pure il suo esplicamento in una dottrina escatologica, che ha la più grande importanza nella storia della religione greca. È generalmente ammesso che l'insegnamento segreto impartito nei Misteri eleusini, nei quali aveva seggio distinto il culto dionisiaco, versasse nella dottrina del destino serbato all'uomo dopo la morte. Le attinenze di Dioniso colle così dette Divinità Ctonie, dalle quali i defunti, appena giunti nel mondo di là, ricevevano la scorta e il viatico per le ulteriori stanze loro destinate, costituivano una leggenda sacra antichissima, che gli abitanti dell'Attica avevano probabilmente desunta dalle vetuste tradizioni pelasgiche, o frigio-tracie che si vogliano chiamare. L'importanza di Dioniso nelle cerimonie orgiastiche di Eleusi (cf. Ἐλευσίς, « viaggio, andata », nella glossa di Esichio « ἤλυσις, ἔλευσις· πορεία, σύνδοξ », con Ἠλύσιον il luogo di *arrivo*) è attestata da Aristofane in quel luogo delle Rane (Batr. 340 e seg.) dove un Coro d'iniziati, celebrando le sante gioie della iniziazione, così saluta il Dio colle formole mistiche dei Misteri. « Oh, desta le ardenti faci, che vieni tra mani scotendo, o laccio, laccio, astro apportatore di luce nella cerimonia notturna ». Ad una diversa trasmissione del mito primitivo si deve certamente la distinzione tra il Dioniso nato di Semele, celebre nella tradizione popolare, e il Dioniso figlio di Persefone o di Demetra, detto anche Zagreo, il culto del quale, portato in Atene dalla Tracia (Preller, Griech. Mythol. I, 646), diede origine ad un sodalizio jeratico che prese nome da Orfeo, e di cui fanno fondatore o restauratore quell'Onomacrito, collaboratore alla redazione dei carmi omerici. — Ad ogni modo, Bacco Zagreo rappresenta la fusione, avvenuta più tardi nell'Attica, del culto di Dioniso con quello di Demetra sta-

bilito in Eleusi. I Misteri, sequestrando questa religione dionisiaca, più mistica e riposta, da quella più esteriore e popolare, dove la libera fantasia dei poeti aveva alterato il simbolo religioso, tirandolo a concetti e sensi profani, mantennero salve talune dottrine, certamente antiche, riguardanti la sorte delle anime dei trapassati.

Si è più avanti notato come nel Rigveda sieno distintamente indicate le funzioni di Soma, quale guidatore delle anime nei regni dell'immortalità, là dove, secondo che è descritto nell'Inno del IX Mandala, 113, v. 7 e seg., « splende la luce indefettibile, sgorga la fonte delle acque pure e perenni, dove l'attività ha liberi i suoi moti, al godimento la santità si accoppia, al desiderio l'intima soddisfazione si accompagna » col ritornello « Colà, o Soma, rendimi immortale ». Perciò Soma è fatto compagno non pure di Yama, il Dio degli inferni, ma altresì di Varuna, il Dio della volta celeste, quel Varuna, delle cui leggi egli è il guardiano e sostenitore (Rgv. IX, 91, 3). Come il cielo sovrasolare pareva veramente comunicare, all'estremo orizzonte, col mondo sotterraneo dove regnava Yama, Genio del Sole occiduo, così cadeva ovvia la rappresentazione di Soma, ospite di Yama, quale introduttore delle anime nei regni superiori di Varuna, e quasi mediatore o terzo tra le due Divinità. Facile è vedere in questo Soma vedico, associato a Yama, il prototipo del Dioniso, compagno di Ades, e Psicopompo, Dio Olimpico insieme e Ctonio. Nella figurazione mitica di Dioniso tiene un luogo cospicuo la descrizione altamente drammatica delle persecuzioni da lui patite e superate, della sua passione, morte e rinascimento (τῷ Διονύσῳ πένθη). Bacco Zagreo, sbranato dai Titani, per mandato di Hera, risorge colla sua sostanza seminale deposta e rivivificata nel seno di altra madre, cioè, Semele, secondo la tradizione degli Orfici. Il Bacco tracio, perseguitato dal tiranno Licurgo, è costretto a fuggire e ripararsi nelle grotte profonde dell'Oceano tra le ninfe marine. L'altro suo persecutore Penteo è una copia più umana e volgare del precedente, ma pure allusiva al mito naturalistico.

Il quale è trasparente in quegli Inni del Rigveda, dove sono rappresentati i pericoli ai quali va incontro il Soma nel suo discendere di cielo in terra, colla descrizione dell' assalto datogli dal demone malefico Kṛcānu, secondo che si è sopra accennato. Ivi si può vedere in germe il mito, svolto poi con sì grandiose proporzioni nell'epopea indiana, della battaglia dei Daiti od Asuri contro gli Dei, pel possesso dell'Ambrosia. Dileguatosi nella mitologia brahmanica la personalità del Soma vedico, il mito delle gravi traversie da lui sostenute non potè più essere trasferito e continuato (almeno per quanto ci risulta dal racconto epico e puranico) nella leggenda del suo successore Skanda Kumara.

Che una particolare escatologia fosse il caposaldo dell'insegnamento impartito nelle sacre iniziazioni di Eleusi, non si deve mettere in dubbio, potendosi quella inferire da tante sparse testimonianze degli antichi. Potrebbe bastare per tutti Platone, il quale, rispetto alla dottrina dell' immortalità, si richiama ad antiche e venerande tradizioni, rivestite di simboli, alludendo talune volte, pur col dovuto riserbo, assai chiaramente all' insegnamento acromatico ed arcano. Apertamente lo attesta Cicerone in quel « luogo d' oro » (De Legibus lib. II, 14) tanto citato, dove riconosce come principalissima gloria di Atene la religione dei Misteri, mediante la quale « principia rerum cognoscimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi ». Non va dimenticato nella liturgia misteriosa praticata in Eleusi un rito che ben ricorda la libazione mistica del Soma e dello Haoma, quello del *Kṛcānu*, mistura, ossia, bevanda sacra, che metteva in comunicazione il devoto colla Divinità. Il domma dell'immortalità -s' intrecciava, per non dubbj indizj, colla dottrina della metempsicosi. Il trovarsi tale dottrina radicata presso diversi popoli indoeuropei, Indiani, Greci, Celti (Caes. de bello gallico VI, 14, e Luc. Phars. I, 454), esclusa qualsiasi connessione colla metempsicosi egiziana, la quale non è altro (erod. Hist. II. 23) che un viaggio di andata e ritorno fatto dall'anima fuori del suo corpo,



mi fa credere che i germi della medesima già esistessero nella religione degli Aryi primitivi. Che poi la metempsicosi indiana affine in parecchi punti all'insegnamento di Pitagora e di Empedocle e dei Misteri, sia stata profondamente meditata ed elaborata dagli stessi Indiani, secondo l'opinione del Weber e del Muir (Sanskrit Texts, IV, 314 e seg.) e non già ad essi inoculata, come altri vorrebbe, da non si sa qual gente barbara e grossamente superstiziosa, stimo potersi inferire dalle dottrine escatologiche dei Brahmana e del Rigveda, le quali implicitamente la contenevano. Comunque sia, lasciando da parte questa questione che richiederebbe per sé un lungo discorso, ben si pare che il culto di Dioniso seco recasse, come proprio retaggio, l'antichissima dottrina circa il mistero di oltretomba, la quale non così stette chiusa nei collegi jeratici e nei sodalizi contemplativi, che taluni cenni e responsi rivelatori non ne trapelassero nella religione popolare. Tale è il famoso aneddoto dell'incontro di Mida con Sileno, l'aio piacevolone e compagno inseparabile di Bacco, il figlio di quel Dio Pan, nel quale abbiain riscontrata la figura del Rudra vedico. Sileno, come dotato di spirito profetico e partecipe della chiaroveggenza del suo alunno, richiesto dal re frigio qual cosa sia la migliore per l'uomo, gli dà quella risposta che è la quintessenza del pessimismo, e ci venne tramandata da Plutarco (Consolatio ad Apollonium XLVIII) che la rilevò da un trattato perduto di Aristotile « Sull'anima, ad Eudemo ». Il meglio, risponde Sileno, sarebbe ad ognuno il non essere nato, o il morire al più tosto; non essendo dato agli uomini di conseguire il bene cui aspirano, nè di causare in alcun modo l'infelicità connaturata all'esistenza. E questa verità s'insegnava pure nei Misteri ai pochi capaci d'intenderla. Merito dei Greci è l'aver pei primi cercato un termine conciliativo tra la concezione pessimistica della vita e la sapienza pratica, ed averlo trovato, derivando dalla leggenda esemplare delle persecuzioni patite da Dioniso una morale fatta per sorreggere e confortare l'uomo nella sua lotta contro il destino. Ai poeti si deve (e propriamente ad Arione di *Methymna*, una delle sedi principali del culto di Dioniso) quell'innesto dell'en-

tusiasmo dionisiaco nel carme lirico, onde nacque il Dittirambo, che fu il padre della tragedia.

Ma come sorse l'idea tragica? Non sarebbe bastato a crearla il concetto del pieno e rigoglioso sentimento della vita in conflitto colla realtà, e quindi vinto e prostrato dal disinganno, intanto, rimanendo circoscritta alla sacra leggenda, poteva solo essere la tragedia oggetto di meditazioni mistiche e di pratiche ascetiche. Forse, quando tal concetto fu trasferito nel giro dei fatti umani, quali si trovavano esemplati nella storia eroica. Bastò osservare le sorti riservate all'eroe invasato dallo spirito dionisiaco, cioè, da una straordinaria energia vitale, congiunta ad una grande fede ottimistica e ad una volontà, fervida e ciecamente imperterrita contro gli ostacoli, per trovarvi la morale tragica. Uomini così fatti, mentre, da un lato, con indomita alacrità si avventano alle più ardue imprese e ottengono i più grandi successi, dall'altro, corrono difilati al loro precipizio. Ostinandosi a volere, come suol dirsi, l'impossibile, vengono ad urtare e soccombono di contro a quella forza ineluttabile, che è la necessaria concatenazione degli umani eventi. La storia antica e moderna è lì a testimoniare come, per lo più, ogni straordinario spiegamento di energia individuale vada a terminare in tragedia! Però il pessimismo della poesia tragica dei Greci, in quanto ci ritrae l'eroe vittima del suo intenso volere e carnefice di sè stesso, è attenuato e consolato del sentimento di ammirazione verso quella medesima forza di volontà, impersonata nei più stupendi tipi di grandezza morale che l'umanità ci presenti. Così dal culto di Dioniso ha potuto nascere la tragedia. Non è però a dire che l'illusione dionisiaca a cui essa si è ispirata si trovi in contrasto coll'illusione apollinea, ossia, il principio di ragione o, come vorrebbe il Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie, oder Griechenthum und Pessimismus*), che ad ambedue sia contrapposto il razionalismo socratico, poichè il pensiero greco tenne sempre la bilancia equilibrata tra le due illusioni; e n'è fedele interprete il coro tragico, il quale, pur es-

sendo assai largo di lodi e di compianti pietosi verso i più celebrati eroi, deplora non di rado l'eccesso degli ardimenti e gli stessi scatti generosi onde sono condotti alla catastrofe 11).

Dai fatti sopra esposti, a riguardarli nel loro complesso, si riflette non poca luce sulla questione del sincretismo religioso avvenuto tra i diversi culti, i quali, così nell'India, come nella Persia e nella Grecia, derivarono dall'adorazione antichissima della personificata bevanda deificante. Probabilissima anche si rende la congettura, che il Bacco indiano, intraveduto sopra fuggevoli analogie dai Greci, rispondesse veramente ad una Divinità dell'India, la quale col medesimo aveva comune l'origine. E si è visto come, per cogliere il filo ideale, onde le tante leggende del Bacco ellenico si raggruppano tra loro e si riscontrano colle analoghe indiane, e per rifare la genesi della dottrina mistica che intorno al mito si venne a formare, sia necessario aver l'occhio al carattere originario del Dio; assai difficile a scoprirsi, frammezzo alla sfoggiata ricchezza degli attributi e dei simboli, onde la sua persona fu rivestita, ed alle svariate leggende dove entrò protagonista. Perciò sulla fisionomia tipica di Bacco prendono tuttavia abbaglio non pochi mitologi, così quelli che lo riguardano semplicemente come il Dio del vino, il Genio della vendemmia e delle libazioni convivali (v. Decharme, *Mythol. de la Grèce*, 407), come quelli che veggono in esso la personificazione del risorgimento e rinnovamento periodico della vegetazione terrestre, compresavi quella della vite (v. Preller, *Griech. Mythol.*, 582). La prima interpretazione, troppo circoscritta e propriamente evemeristica, siccome quella che si ferma allo spettacolo dei grappoli ammucchiati, dello spumeggiare dei tini e della brigata festante e tumultuosa, lascia inesplicata la maggiore e più rilevante parte della leggenda ed è addirittura inconciliabile col contenuto serio della religione dionisiaca. La seconda è troppo larga, indeterminata, pieghevole al simbolismo astratto, estendendo a Bacco le attribuzioni di parecchie Divinità, che operano i più vari effetti sulla vasta scena della natura. Il Dio panteistico adombrato in questa

simbolica, pur seguita, sotto l' ancor viva influenza del Creuzer, da Ot. Müller, che chiama Bacco « il Dio multiforme della natura », spuntò veramente nella persona di Dioniso, ma più tardi, e non poté figurare nel Dioniso tradizionale, quello antico, cantato dai poeti e celebrato nel culto popolare. Il concetto mitico non poté prendere origine, forma e consistenza, se non da un fatto sensato, da un fenomeno particolare e concreto, i cui rapporti colla vita umana modellassero la figura morale del Dio, che in quello era impersonato. Così si spiega come la visione politeistica sia stata sul principio così varia, sconnessa e multiforme, lontanissima da ogni tendenza sistematica, come risulta dalle parti più antiche del Rìgveda. Ben si vede talora strettamente abbarbicato al mito originario il simbolismo riflesso, che allegorizza idee astratte, ma esso è una produzione seriore di teologi e teosofi, che variarono e sovraaccaricarono il mito, ricevuto già bello e fatto dalla tradizione. Dall'aver trascurato questo canone cronologico, fondendo in un crogiuolo tradizioni di tempi diversi, relative a un dato mito, provennero le tante aberrazioni di granli ingegni che filosofarono sulla mitologia (Bacone, G. B. Vico, Creuzer). Il Dio creato dal mito primitivo mantiene attraverso i secoli il suo carattere originario sotto i diversi sembianti e travestimenti in cui si trova come nascosto, e che ben si può scoprire, distinguendo quello che nella sua persona vi è di ascitizio, da ciò che essa ha di suo proprio ed incommunicabile. E il carattere genuino, primitivo, personale di Dioniso è quello medesimo di Soma Haoma, attestato o consacrato dalla liturgia indo-iranica, quello del Dio che si comunica all'uomo, per mezzo della bevanda celeste, passata nella pianta sacrificale. Lasciato da parte questo concetto mistico fondamentale, è impossibile comprendere i fervori, le estasi, i rapimenti sublimi della religione dionisiaca, e nemmeno la persona morale del Dio, quale ci si rivela dall'insieme della sua leggenda. Per questo motivo, Dioniso appare singolarmente grappole, diverso da tutti gli altri Dei della mitologia classica, la meravigliosa natura dei quali è contemplata, ma non sentita e partecipata dall'adoratore!



Se avessimo tra le mani i vari poemi greci, che da Euforione sino a Nonno rispecchiarono la leggenda dionisiaca e sono andati perduti, potremmo, riscontrandoli colle molteplici tradizioni indiane relative al Soma epico e puranico (Skanda o Sanatkumāra) non che col culto seriore dell'iranico Haoma, seguire e descrivere le fasi di quel sincretismo religioso, onde si venne a disegnare la figura del Dioniso panteistico degli ultimi tempi del paganesimo. Il poema di Nonno, compilazione enorme e farragginosa di materiali leggendari, fatta a sfoggio di erudizione e di tecnicismo poetico, ci offre scarsi sussidî a riempire quella lacuna. La selva Nonniana è stata assai bene esplorata, tracciata e rilevata da Reinhold Koehler, il cui studio (*Ueber die Dionysiaka des Nonnus von Panopolis-Halle*, 1853) è sempre fondamentale per chi voglia internarsi nella questione delle fonti indiane di Nonno. Accennerò qui soltanto ad alcune concordanze dell'azione epica, in generale, colle leggende indiane. Una di esse è la motivazione della nascita di Dioniso voluta da Giove avvisato dal Tempo (Ἄων), per contrapporlo alla genia titanica, risorta col Mestro-gigante Echione; non altrimenti che la nascita di Skanda è provveduta da Brahma, a difesa degli Dei contro l'Asura Tāraka. Tale pure è il carattere di Avatāra impresso dal poeta egiziano nel suo Dioniso, il quale ritiene assai più dell'eroe indiano che non dell'eroe greco. E si può tenere in conto di una tratta indiana la guerra poderosa mossa da Dioniso, insieme coi popoli a lui devoti, contro il re Deriade, capo di una confederazione di tribù guerriere dell'India, avverse al culto ed alla legge divina di cui egli è banditore; guerra da lui vinta principalmente coll'arti magiche e coi prestigî onde aggira e tramortisce i suoi nemici. Tutto questo rende una tal quale idea della grande guerra cantata nel Mahābhārata, dove il divin Kṛṣṇa coi Panduidi e i loro adeati porta le armi contro Duryodhana (दुर्योधन?), dispregiatore della sua divinità, guerriero orgoglioso, e ribelle ad ogni supremazia jeratica. Non manca nel campo dei nemici l'eroe autentico, il giovane Morrheus (Maharaja?), che tutto si sacrifica pel suo re e ucciso a tradimento, come Karṇa, il supremo eroe Curvide. — Al ciclo epico di Skanda si sarebbe sostituito, nel poema di Nonno,

quello più divulgato, anche fuori dell'India, di Kṛṣṇa, che ha tanta parte nella Baratiade, e che Megastene e gli altri Greci, informati di cose indiane, scambiarono col loro Ercole. Va escluso naturalmente che Nonno abbia presa alcuna immediata contezza dei poemi indiani, poichè tutte le notizie attinenti alla geografia, agli ordinamenti sociali, alle dottrine religiose e filosofiche dell'India, sparse nel suo poema, erano già, a quei tempi, patrimonio comune della coltura alessandrina, e tra esse certamente talune vaghe informazioni sul contenuto dell'epopea indiana 12).

Questo fatto, ad ogni modo, ci si presenta accertato, che il culto di Bacco, dal cominciamento dell'epoca alessandrina in poi, prese via via sempre maggior voga tra i popoli i quali entrarono a far parte dell'impero cosmopolitico di Roma. Nessun Dio del Panteo ellenico meglio si prestava ad individuare ed incarnare l'idea dell'unità panteistica, colla quale i pensatori teosofi si studiavano di accordare le confuse, contraddittorie, troppo ingenue ed anche profane concezioni dell'antico politeismo, offrendo, nello stesso tempo, all'adorazione popolare un Dio personale! L'elemento patologico, dirò, insito al mito originario di Dioniso, conferiva a questo Dio una attrattiva mistica, assai maggiore di quella che gli altri Dei potessero avere. Era un Dio filantropo, che, disceso in terra per salvezza degli uomini, vi aveva sofferto, combattuto, trionfato; che nella sua epifania terrestre si era rivelato così ai Greci, come ai Barbari; che coll'uomo pur sempre si comunicava mediante la mistica bevanda; che infine era stato ispiratore e rivelatore della dottrina riguardante i destini dell'anima dopo la morte. Perciò il suo culto andò via via prevalendo sui culti locali, mentre la teologia dotta identificava con esso le principali Divinità dell'Oriente e della Grecia, Mitra, Osiride, il Dio degli Ebrei, Giove, Apollo, il Sole.... Già sotto i Tolomei le feste solenne di Dioniso venivano con straordinaria magnificenza celebrate, rappresentandosi in esse i fasti greci ed asiatici del Dio e specialmente il suo ritorno trionfale dall'India. Vero è che la maggiore popolarità ottenuta dal suo culto riuscì a detrimento di quella

religione interiore, con cui veniva adorato nelle appartate ed elette congregazioni. Scadevano d'importanza i Misteri, dal momento che i loro arcani si partecipavano al pubblico. E intanto poco o nulla il popolo comprendeva di quel Bacco, idealizzato e panteistico. La vecchia leggenda con tutto il suo sformato e variopinto strascico ingombrava sempre le menti grosse ed incolte, e, sovrapponendosi all'idea, obliterava del tutto il senso alto e profondo della religione dionisiaca, che a ragione gli antichi savì non permettevano fosse divulgata. Nulla di peggio che quando le devozioni superstiziose del volgo trovano una specie di sanzione nel verbo religioso ufficiale; raccozzandosi e confondendosi col senso volgare la religione degli intellettuali! Il culto popolare di Bacco, il quale, per quanto dominato dall'entusiasmo, nei tempi, dirò, sani del culto gentileasco era tenuto nei dovuti limiti, non tardò a degenerare in folle e fanatica superstizione; ed immigrato in Roma, trascorse a così enormi ed abbominevoli abusi, da provocare il divieto delle leggi e rendere infame per ogni tempo il nome dei Baccanali!

Tutta la storia di Dioniso ricondotta al mito primigenio, onde diramarono i diversi miti, e cioè, al suo nucleo ideale, districato dal vistoso ed amplissimo rivestimento leggendario, mette capo ad un concetto mistico fondamentale: quello della comunicazione dell'uomo colla divinità, mediante un liquore prodigioso, in cui la divinità stessa trovava transustanziata. Questa fede si continuò, più o meno alterata, nelle diverse tradizioni indoeuropee; mantenendosi più pura e sincera nella indiana e nella iranica, grazie alla sacra liturgia, che vedesi tuttora praticata nei riti, coi quali il santo Soma od Haoma è adorato dai Brahmani e dai Parsi odierani. Il perennarsi attraverso ai secoli di una credenza religiosa che rimonta alle comuni origini arye, non deve far maraviglia a chi abbia avvertita, in parecchi altri riscontri, la stupenda vitalità delle idee o, diciamo, delle intuizioni primitive, congenite al carattere etnico. Ora il mistero cristiano della transustanziazione, celebrato nel sacrificio eucaristico, a memoria e rinnovazione del mistico

simposio, in cui si accentra tutto il dramma evangelico, chi voglia assegnargli una origine umana, è naturalmente indotto a raccostarlo a quello che nelle religioni orientali tuttavia si professava, circondato dalla massima venerazione. Non poteva di certo il Cristianesimo nascente derivare il sacramento supremo, su cui poggia tutta la sua teosofia, dalle religioni semitiche, alle quali ripugna assolutamente, anzi suona come orribile bestemmia, il domma, che l'uomo possa, comunicando sensibilmente colla Divinità, partecipare in qualche modo della divina natura. E, d'altra parte, l'infiltramento di dottrine indoiraniche nell'oriente semitico è attestato dalla storia greco-orientale, la quale ci mostra la monarchia persiana imperante sull'Asia dall'Indo al Mediterraneo, e il conflitto e lo scambio d'idee avvenuto nei paesi dell'Asia occidentale, dove Semiti ed Aryi s'incontrarono, nei secoli prossimi al Cristianesimo, durante i regni greci asiatici e la succeduta dominazione romana. Certamente, così il Soma vedico come l'Haoma mazdaico, col trasparente simbolismo scevro di ogni rappresentazione antropomorfa, assai meglio che non il Dioniso dei Misteri, si riscontra col *Verbum caro* predicato nel quarto Evangelo; del quale Nonno, appena convertito alla fede cristiana, forse per avere trovata in esso la vera chiave mistica della religione dionisiaca, volle dare una parafrasi poetica. Il simbolo spirituale di Soma-Haoma, attraverso la tradizione jeratica degli Orientali, aveva reagito contro la contaminazione mitologica, sì da potere nella nuova religione sposarsi alla dottrina del Logo, mediante la quale il naturalismo religioso della gente arya ebbe modo d'innestarsi nel monoteismo semitico. — I lettori, che avranno avuta la pazienza di seguirmi sino a questo punto, si saranno fortemente stupiti di vedersi trasportati alle più ardue altezze del pensiero mistico e metafisico da un argomento che prometteva ben altro, e additava loro più ovvii ed ameni diverticoli, annunziando

Dell'Indico Oriente

Domator glorioso il Dio del vino.



Ma essi non avran tardato a farsi capaci dell'equivoco in cui si trovarono impigliati, non per colpa loro, nè mia, ma dei pregiudizî comuni, in cui vanno tuttora avvolti i soggetti mitologici, e questo nostro forse più di ogni altro. Se il gran nome di Bacco non suona qual dovrebbe, se il suo nume è stato rimpiccinito e tirato a quel senso profano e volgare che troppo ben si presta agli scherzi del Ditirambo, quale ora s' intende, e lo fa invocare unicamente come il Paracleto delle gaudiose bibbie, la colpa è tutta del *profanum vulgus*, al cui arbitrio è stata abbandonata l'interpretazione dell'antico verbo religioso.

---



## NOTE

---

1) Il riscontro di Soma con Dioniso fu additato particolarmente dal Windischmann (Ueber den Somacultus der Arier, 1846), dal Kuhn (Die Herabkunft des Feuers und der Göttertrank) e dal Muir (Sanskrit Texts, vol. V. p. 158) che lo illustrò con citazioni classiche — Sebbene l' antichissima mitologia indiana si accosti alla greca assai più da presso che non la seriore brahmanica, ossia epica e puranica, questa, in alcuni punti, meglio che non la vedica, si ragguaglia colla greca; il che procede da una cotale analogia della evoluzione mitologica, sempre più pieghevole all' antropomorfismo, nelle due tradizioni separate, non già dalla medesimezza di elementi mitici derivati in esse da un comune fondo originario. Questa nuova creazione o rigerminalazione del mito, determinata da un particolare ambiente storico, vuol essere attentamente esaminata, chi voglia ritessere la storia del mito, scaverandone il nocciolo primitivo dal sovrapposto involucro leggendario.

2) La dignità del Soma, come Dio sacrificale, è singolarmente magnificata nella Sezione V del Çatapatha Brāhmaṇa, dove si descrive il Vāg'apeya (Vigoris potio), il più augusto dei parecchi sacrifici offerti al Dio Soma, quello che vien celebrato dallo stesso Brhaspati (il sacerdote degli Dei, personificazione della preghiera), e col quale Indra trae gli auspicî alle sue battaglie contro i Daiti. Col Vāg'apeya gli Kṣattri possono conseguire il grado supremo di C'akravartî (re dei re, imperatore). Vi ha un rituale apposito (Ātithyam, o ricevimento ospitale) con cui Soma è ricevuto qual ospite cogli onori supremi dovuti ad un re. Anche nell' Aitareya Brāhmaṇa (I. 14. e seg.) è ampiamente descritta la cerimonia per l'accoglienza trionfale del re Soma. Gli Dei lo avevano eletto re, perchè sapevano di trovare in lui un duce, che li avrebbe condotti alla vittoria nelle guerre contro gli Asuri.—Non risulta però dalla letteratura liturgica dei Veda, che il Dio Soma avesse, come vuole l' Hillebrandt, un carattere monoteistico, quasi punto centrale della regione vedica.

3) Vuolsi tuttavia notare nel Venosino un certo sentimento dell' antica religione

dionisiaca, a lui riecheggiata dalla poesia greca, il quale vibra talvolta in frasi ispirate come le seguenti: « Quo me, Bacche, rapis tui plenum . . . quos agor 'in specus velox mente nova ? . . . Ut mihi devio rupes et vacuum nemus mirari libet ! . . . Nil parvum aut humili modo, nil mortale loquar ! » (O<sup>l</sup>. IV. 23) — E la leggenda sacra del Dio è altrove in brevi tratti e scultorii felicemente ritratta (Od. II. 19) — Di tale ispirazione non vi ha più, nei poeti bacchici che lo imitarono, il menomo sentore. Ben inteso che in essa parla una fede riflessa nell' intelletto, anziché sentita nel cuore, non l'affetto mistico, ma quell' entusiasmo, riscaldato dalla fantasia, con cui, nei tempi d' invadente scetticismo, scrittori di fino ingegno si studiano di ravvivare artificiosamente le forme evanescenti di una antiquata intuizione religiosa.

4) Il carattere serio e razionalmente mistico della tragedia delle Baccanti non fu ben compreso da taluni critici, i quali, ravvisando in Euripide un puro e radicale razionalista, non seppero farsi capaci delle lodi in essa profuse al bacchico entusiasmo. Qualcuno suppose che il poeta, ormai vecchio, vi abbia disdetto le sue convinzioni filosofiche, per poggiare il capo sul guanciale della fede; altri che abbia sfoggiato quella esaltazione mistica a puro effetto teatrale; altri, infine, che abbia voluto fare una satira coperta, una caricatura dissimulata del fanatismo religioso. Ma tali supposizioni non bene si accordano coi discorsi di Cadmo e di Tiresia, personaggi nobilissimi, né colle voci solenni del coro, inneggianti al nuovo culto introdotto in Tebe dal giovane Iddio, e tanto meno col carattere odioso di Penteo, persecutore maligno e prepotente. Il furore fanatico, onde costui è vittima, appare scusabile come provocato dalla sua dissennatezza e temerità, nel molestare, spiare, profanare colla sua presenza quei sacri riti in cui non crede! Il razionalismo del poeta era di tal fatta, da ammettere un apprezzamento equanime della fede religiosa, la quale, nel culto dionisiaco pareva rispondere alle naturali aspirazioni mistiche del cuore umano; e in Macedonia, dove allora egli dimorava, ospite del re Archelao, tal culto molto doveva ancora serbare della schiettezza ed austerità primitiva. Ben si può scorgere, nelle seguenti sentenze, l'intendimento religioso della tragedia — « In riguardo agli Dei non facciamola da saputi. Le tradizioni dei padri e quelle, alle quali col tempo ci siamo assuefatti, nessun ragionamento può scalzarle, neppure se forti ingegni volgano contro di esse il loro acume (v. 200 e seg.) — Profeta davvero, è questo Nume, poichè lo spirito bacchico e l'eccitazione maniaca hanno molto del profetico; ed anche buona parte egli a sè rivendica delle prerogative di Marte. Lode a lui, che concede in egual misura al ricco e al povero di deliziarsi di quel liquore, al quale nessuna amaritudine si mesce (v. 288) — Non è sapienza il



voler saperne troppo, il non tenere fissi i pensieri nella condizione mortale. Breve la vita: epperchio chi cerca cose superlative non assapora il godimento di quelle che ha. Eppure tale è la follia di molti! Io mi drizzero sempre a quel segno più modesto, che la generalità degli uomini, pensando ed operando, si prefigge (v. 394)—Non bisogna spingere la curiosità del sapere al di sopra delle leggi statuite—Non costa poi molto il credere che la Divinità, checchè ella sia, abbia possanza nelle cose umane e che quello cui il lungo tempo ha dato sanzione sia volere ed effetto della Natura — Qual più desiderabile premio dagli Dei accordato agli uomini puossi ideare che il poter calcar forte la mano sul capo del nemico? Ciò che è bello è sempre caro. (v. 890) — Infinite sono le speranze dei mortali; altre hanno esito fortunato, altre si risolvono in nulla. Colui, pertanto, che giorno per giorno procaccia la sua felicità, io chiamo beato! (v. 905). » — Questo è press' a poco l'*Agnosticismo* dei razionalisti moderni seguaci di H. Spencer e dei Deisti inglesi.

5) Pressochè identico al Soma vedico, così pel suo carattere mitico come pel culto a lui consacrato, è l'iranico Homa od Haoma, la cui liturgia è oggetto di una importante sezione dello Zendavesta (Yaçna, ossia, Sacrificio). Homa è il liquore estratto dalla pianta omonima dai fiori gialli e dagli steli nodosi; teofania fitolatrica e insieme Genio divino, largitore di energia fisica e morale, « il bello, il giovane, il puro Homa, biondo come l'oro, abitante sulle vette dei monti. » — Come Verbo umanato od Avatāra, è un profeta e tesmoforo vissuto al tempo degli antichissimi re persiani, dettatore a Zarathustra della legge di Ahuramazda. Mediatore divino, sostanzendosi nel liquore del suo nome, si comunica all'uomo nella libazione sacrificale, partecipandogli della sua incorruttibile essenza. Il culto di Homa si conservò in Persia attraverso tutti i rivolgimenti politici, sino ai Sassanidi, restauratori dell'antico Mazdeismo, e dai quali lo ereditarono i moderni Parsi. Tra Homa e Dioniso trammezzava il Bacco frigio, affine al licio e al tracio, detto dai Greci Σαβάζιος o Σαβάζιος (Hesych. Σάβος βακχισία. Il nome si rannoda etimologicamente al *Savanam* vedico, che designava l'estrazione e consacrazione del Soma (rad. *su*, « succus »); ammesso che dai Greci asiani il V (F) sia stato qui convertito in B, come in parecchi altri casi si dimostra avvenuto. Così, Βακχίος sarebbe la riduzione greca del frigio o greco colico Βάκχος, o Βάκχης; « lo schiamazzante » (Sanser. *vāgh!*) — Il nome del Bacco tracio, Βακτραεύς, significherebbe « l'abitante delle valli », derivando da βαττα: o βαττα, secondo la glossa di Esichio: βάττα, κρηνοί καὶ ἀνέκρωτοι τόποι; βαττα stando per βάθυσ « luogo profondo ». Βατταεὺς era nome così delle Baccanti, come delle vesti che portavano.—Nel Bacco latino, nel quale è cancellato ogni ca-

rattere mitologico, chiamato Leiber o Līber pater (ital. Loebesius o Loebasius), supposto che tal nome significhi « il libero o il liberatore » (līber, lūber, lūfru, ελευθερο). Taluni ci vedono personificata (v. Preller, Röm. Myth. II. 48) la libertà procace nelle parole e negli atti, altri la liberazione dai fastidi, l'una e l'altra prodotta dal liquor della vite. Ma può darsi che questo Līber sia affine al lat. lībare derivato da un līb. (λεῖβ-λοφ-) « fluire, far scorrere » ed accenni al Dio irrigatore e fecondatore della campagna Δειβγνός. Il senso di « libero », sarebbe stato suggerito di poi dal Διόνυσος λύσιος, ελευθερος, ελευθεριος.... Questa ipotesi trova appoggio nella stretta parentela, che il Bacco lat. ha colle antiche Divinità agresti del Lazio, Cerere, i Fauni, i Silvani, coi quali insieme, e con Libera era invocato nelle campestri lustrazioni.

6) Rudra nel Rigveda è il temporale, che, imperversando, porta la distruzione, e, ad un tempo, benefica e rievoca, rinvigorendo colle acque celesti la natura vegetale. Egli è « il montanaro selvaggio, il saettatore temuto che non fallisce i colpi, il rosso segnale celeste, il padre e condottiero dei Maruti (i venti dell'uragano) » violento, furioso e maligno, e, a momenti, pietoso ed esorabile. Se ne può vedere la compiuta caratteristica in Oldenberg (Die Religion des Veda, p. 215 e seg. ») Pūṣan è un Genio assai più staccato che non sia Rudra dal fondo naturalistico, epperò più difficile a definirsi; ma infine appare abbastanza chiaramente significato dai suoi attributi il vigore fecondante e nutritivo sceso dal cielo e spiccato dal Sole (onde il suo soprannome di « figlio della separazione, cioè il separato, o il distaccato »): Egli è invocato come il pastore, il nutrittore, il ritrovatore delle cose perdute, la guida, quei che insegna la diritta via (ché i buoni pascoli bisognava pure cercarli e trovarli!). Gli Inni dedicati alle due coppie Soma Rudra e Soma Pūṣan collegano l'attività geniale di Soma da un lato col suo principio celeste, dall'altro colla sua manifestazione e produzione terrestre. Non altrimenti, nell'associazione di Dioniso con Pan e la sua rubesta comitiva, si può vedere un riflesso dell'anzidetta concomitanza di Rudra e Pūṣan con Soma. Ed anche qui il mito si rispecchia nel culto. Le orgie dionisiache si celebravano in luoghi silvestri, lussureggianti di naturale vegetazione, per lo più alle falde boschive ed irrigue dei monti. E il tempo era di notte (« nocturnusque vocat clamore Cithaeron ») in riguardo alla stretta parentela che il Dio aveva colle Deità sotterranee, amiche alle tenebre, sotto la cui tutela si operava il risveglio e l'azione benefica delle forze telluriche; non già, secondo l'interpretazione ingenuamente maliziosa dei moderni Euemeristi, perchè le Baccanti potessero, messo da banda il pudore, abbandonarsi ad ogni licenza! Le orgie, nome santissimo nella

sua origine (« atti sacramentali ») diventarono nemiche dell'onestà e a dirittura infami, solo quando, dileguato lo spirito della religione dionisiaca, altro più non erano che un'usanza profana e carnescaiesca, larvata d'ipocrisia religiosa.

7) Veggansi nel libro del Kuhn (*Die Herabkunft etc. passim*) le sparse vestigie della tradizione indoeuropea circa le piante, che racchiudono la scintilla del fuoco celeste, ed alle quali sono annesse certe virtù miracolose. Già nei Brāhmaṇa si accenna ai diversi surrogati del Soma. L'edera fu pur creduta ignifera dai Greci; e fu ornamento, insegna, emblema di Bacco; perchè rendeva immagine della vite nel tralcio che si contorce e sbranca, capricciosamente aggavignandosi dovèchè trova, nelle foglie morbide, lisce e addentellate, e nelle ciocche delle sue coccole, somiglianti a grappoli. Il mito del fuoco celeste, che, sceso entro terra, porta ed insinua l'umore vivificante in certi vegetali, potè assumere diverse forme. Dice Plutarco (*Discorsi conviv. IV. 2*) che, tra gli altri mirabili effetti del fulmine, si contava anche quello di generare i tartufi, e se ne dava la ragione col fatto che esso portava sotterra un succo generativo, il quale, incorporandosi di altri elementi, produceva il bulbo dall'aere profumo e dal sapore aromatico. Del ramo ignifero della vite rimase simbolo il ὄψαρος, il bacolo acuminato e intorcigliato di edera e di pampini, il quale possedeva virtù straordinarie, ad es., di far spicciare acqua o vino dalla roccia, sudar miele le querce, e schizzava fuoco fulminando. Il germe mitico di tali portenti si può vedere in quella folgore dell'Agni Vaidyuta del Rìgveda, che, squarciando la nuvola, ne faceva uscire le acque rattivatrici, e con esse la quintessenza di tutti gli umori, il Soma! — Secondo un passo di Pausania, citato dal Kuhn, il tirso bacchico sarebbe caduto dal cielo, insieme col fulmine onde fu squarciata Semele. Qui il simbolo si trova ricondotto al mito, ond'esso trasse origine.

8) Il nome di Θυία o Θυιάς è della stessa radice che θυάλλω (« procella ») da θυάω « aestuo » ed accenna precisamente al fenomeno naturale, onde la personalità di tali esseri mitici si è spiccata. Chi nelle Baccanti altro non vede che il corteo delle donne compagne ed attrici della tresca dionisiaca, rappresentanti il mistico fanatismo femminile, chiude gli occhi alla genesi storica del mito e vi sostituisce la sua propria immaginazione. Un bell'esempio di romanzo mitologico è il ragguaglio che il Decharme (*Mythol. de la Grèce*, p. 134) ci dà della origine del θυάω — « Les femmes grecques accueillirent avec une singulière faveur ce dieu nouveau venu de l'Asie, qui avait traversé la mer pour se donner à elles, cet adolescent dont la parfaite beauté excitait les transports de leur vagues désirs; et beaucoup d'entre elles coururent sur

les pas de ce maître divin, pour le servir, pour se consacrer à son culte, pour être initiées à sa science sacrée, ou elles devaient trouver, avec l'enivrement des sens, la purification de leur âme et la sanctification de leur vie! » Ma il tiaso bacchico si era già formato, aveva la sua leggenda bella e fatta, quando prima il Dio fece la sua apparita tra i Greci e le Greche! Esso è inseparabile dalla personalità mitica di Dioniso. La descrizione, che lo stesso Euripide ne dà delle Menadi (Bacchae 677 e segg.), non cavata dalla sua immaginazione, ma attinta da antichi poeti e mitografi, allude, con molta evidenza, ad esseri in tutto diversi dall'umana natura; Riferisce dunque il nunzio di averle vedute « mentre facevano cose terribili e superiori ad ogni meraviglia, slanciarsi contro gli armenti e portare attorno i brani dei bovi e delle giovenche squate dalle loro mani; stendere a terra le belve feroci e trarne gl'integumenti.... — lanciarsi come augelli di rapina, trascorrendo la distesa campagna; invulnerabili a qualunque arma, recar esse di sconce ferite coi tirsi; e con questi far scaturire, onde che vogliono, vino, latte e miele! Piombando, a guisa di nemici, tutto devastare e predare, portandosi le cose rapite indosso, senza bisogno di allacciarsele. Eccole, come bisce, saltare attraverso i torrenti ed i burroni alpestri, avvolte di fuoco e fiamme le chiome scarmigliate, che però non ne bruciano!.... » Questa descrizione, staccata dal suo luogo, ben potrebbe scambiarsi per una personificazione poetica delle nuvole durante l'uragano. Esempio del come i resti del mito primitivo si conservino nella tradizione popolare, che li ripete, li racconcia ed anche li adorna poeticamente, senza più comprenderne il vero significato.

9) Ecco uno spicilegio di *Mantra* relativi a Soma, nei quali si possano notare i germi, così della figurazione mitico-legendaria, come della dottrina mistico-religiosa, di cui fu centro la persona del Dio.

Dall'Inno I, 91 -- 1. Tu o Soma, primeggi in saggezza, tu ne scorgi pel più dritto sentiero. Sotto la tua guida, o Indu, i padri nostri, fatti saggi, conseguiranno tra gli Dei, tutto il desiderabile — 2. Tu, o Soma, di tue forze sei forte, di tue energie energico, tu che tutto possiedi. Toro per vigoria e possanza, di tue ricchezze sei fatto ricco, tu che sugli umani rivolgi il guardo. — 3. Su di te poggiano le leggi del re Varuṇa, o Soma; alta e profonda è la tua dimora. Col puro splendore ei sei caro al pari di Mitra, come Aryaman, o Soma, se' a noi venerando. — In quelle dimore che hai in cielo e in terra, in quelle che hai sui monti, tra l'erbe e tra le acque, benigno e scevro d'ira, accogli, o re Soma, le libazioni. — 4. Tu, o Soma, se' il Signore del bene, se' il re uccisore di Urtra, sei la forza fortunata —



5. Consentici tu di vivere. Oh più non moriamo! Compiaciti delle nostre laudi, o re della selva.

Dall'Inno VIII, 48 — 1. Con pio intendimento ho fatto il saggio del dolce ristoro che promuove la devozione, che più ci allarga lo spazio, quello al quale gli Dei ed i mortali, nettare (*Madhu*) chiamandolo, insieme ricorrono. 2. Come in me tu sei entrato, diventi l'infinito (*Aditi*): or dunque rimuovi da me l'ira degli Dei. O tu che godi dell'amicizia d'Indra, possa tu drizzare a noi obbediente il timone della ricchezza. — 3. Abbiamo bevuto il Soma e siamo fatti immortali, pervenimmo al segno luminoso, abbiain trovati gli Dei: che può più farne, o Immortale, la malevolenza, o che l'offesa di un mortale? — 4. Orsù, accendine, o Soma, come il fuoco scosso dall'attrito; illuminaci, provvedici del maggior bene; nell'ebbrezza di te, io penso come fossi ricco, sicuro di raggiungere un prospero stato! — 5. Possiamo, o Soma, possederti, come nostro retaggio paterno, dopochè con fervente zelo ti abbiamo spremuto. Prolunga tu, o re Soma, le nostre vite, come il sole i giorni sereni!

Dall'Inno IX, 48 — 1. Te, Soma amabile, invochiamo col sacro rito: o tu che soggiorni nell'alto cielo, e porti con te, venendo a noi, le umane energie. — 2. Tu liquore inebriante, glorioso. aulace negli acquisti, che stendi lungi l'impero, che dirocchi le cento fortezze. — 3. Di lassù ti ha portato, o possente re del cielo, l'aquila dal diritto volo. — 4. Il volatore ci ha qui portato il custode del Rita (l'ordine mondiale, il Sacrificio), il conservatore del tutto; te ci ha portato, affinché a lungo possiamo contemplare il sole!

Dall'Inno IX, 76 — 1. Il reggitore del cielo, Soma, qui sprizza limpido il suo succo gagliardo ed operante, prezioso per gli Dei, degno di essere decantato dagli uomini. Come corridore spronato dai guerrieri, esso, il fulvo signore, là, in mezzo alle ondose correnti, volentieri si foggia le fulgide sembianze. — 2. Colle sue mani brandisce le armi come un eroe: cercando l'aperto, guidando il carro nelle battaglie, suscitando la bravura d'Indra, egli Indu scatta fuori, eccitato dagli operosi sacrificanti. — 3. Ingurgitati, dunque, o puro Soma, coi tuoi flutti nel ventre d'Indra, spiegandovi la tua possanza; riempi di te i due mondi, come il lampo le nuvole, e d'ogni intorno misura a noi con abbondanza l'alimento. — 4. Come toro dentro la mandra, gèttati dentro il tino, nel seno delle acque, mugghiando. Ai labbri d'Indra rifluisce, Indu, inebbricante più che mai: e fa che col tuo aiuto noi vinciamo i nostri nemici nelle battaglie.

Dall'Inno IX, 77. — 1. Valicando nel tino, il liquore mellifluido manda il suo fragore, come il fulmine d'Indra, bello sopra ogni bellezza: e verso lui corrono le

onde (le libazioni) del Rita, esuberanti, stillanti burro, muggenti come mucche piene di latte. — 2. Puro si riversa l' Antico che l'aquila portò giù dal cielo, scendendo impetuosa attraverso l'aria. Essa, pur sbigottita, custodiva gelosamente il dolce succo, passando col cuore tremante innanzi all'arciere Kṛeānu. — 3. Egli, il saggio e celebrato Soma, conquista colla forza dell'animo, i nostri nemici; egli che nella sede del forte (Varuṇa, Indra?) pose il germe vitale, e penetra nel vasto rinchiuso delle acque (celesti?) — 4. Dal cielo scaturisce l' operoso succo, potente come Varuṇa, guidatore senza inganno a chi smarrisce la via. Come Mitra adorabile, fu prodotto nei recinti del Sacrificio. Vè che si avvanza e nitrisce come cavallo ardente in mezzo all'armento.

Dall'Inno IX, 89. — 1. Egli, il portatore lungo i suoi sentieri, limpido qui scorse zampillando come pioggia. In mille gocce tra noi venne a posarsi, in seno della madre (la terra?) e nella selva (nel legno della pianta, *cane*) il Soma. — 2. Re delle fiumane, indossò le sue vesti e salì la nave del Rita, che va pel più dritto sentiero; come stilla luminosa crebbe tra le acque, egli, il portato dell'aquila; e il padre celeste lo bevve, bevve della prole sua! — 3. Al rubesto leone, al biondo rosso signore del cielo si accostarono le dolci linfe (acque celesti o libazioni). Eroe primo nelle battaglie chiede le mucche, e col suo occhio, egli, il gagliardo toro, le guarda. — 4. Il terribile robusto alto cavallo dal dorso cosparso di miele hanno aggiogato al carro dalle larghe ruote; lo accarezzano e forbiscono le sorelle uterine, sue gemelle. — 6. Colonna del cielo, sostegno della terra, sono in sua mano tutti i popoli; sia abbondante, o Soma, pel tuo cantore la fonte del tuo miele, che scorre per Indra.

Dall'Inno IX, 90. — 1. Già si avvicina, lanciato di corsa, il creatore dei due mondi, quale un carro concorrente al premio: or dunque affiancati ad Indra, aguzza le armi di lui, tu che rechi tra mani ogni sorta di beni. — 2. Al toro dai tre dorsi (o dai tre vertici), largitore di vigoria acclamarono i cori degli Inni; rivestendosi di flutti come Varuṇa di nubi, egli, il custode dei tesori, dispensa le cose desiderabili. — 3. Circondato di eroi, da tutti i prodi seguito, scorri orsù, o Soma, vincitore poderoso, conquistator di ricchezze; sul campo, coll'armi aguzze, col rapido arco, o invincibile, abbatti i nemici. — 4. O Soma, inebria Varuṇa, inebria Mitra, inebria Indra; o Indu, che puro scorri, inebria lo stuolo dei Maruti, inebria gli Dei.

Dall'Inno IX, 96. — 3. Puro per noi scorri, o Dio, alla festa divina, al gran banchetto, o Soma, bevanda d'Indra: tu, creando le acque, fai per noi piovere il cielo; oltre per l'ampio spazio dà a noi libero il movimento, scaturendo copioso. — 4. Puro scorri, o Soma, alla nostra incolumità, benessere e prosperità compita. —

5. Ve' che zampilla il Soma, creator delle preghiere, creatore del cielo, creatore della terra: — 6. Intercessore degli Dei, guida dei poeti, vate dei sacerdoti, toro degli armenti, aquila tra gli uccelli rapaci. — 7. Egli suscita i canti, come il torrente i flutti, e gli Inni e le preghiere, egli che ha intelletto di Rishi (vate veggente), che crea i Rishi, trovatore della luce e guida dei poeti per le mille sue vie.

40) Che il mito della contesa tra le potenze divine e le demoniache pel possesso dell'ambrosia risalga alla primitiva mitologia indoeuropea risulta dalle varie consonanze del medesimo nel Veda, nello Zendavesta e nella leggenda ellenica dei travagli di Dioniso. L'acquisto contrastato della beva inebriante ed ispiratrice di senno e coraggio non poteva mancare nella mitologia germanica; e di fatti vedesi vivamente riflesso nelle saghe delle due Elde. Il prezioso liquore (*Medu* o *Metu*) disputato tra gli Asi (gli Dei) ed i Vani (i Titani) cade alfine in possesso dei primi, grazie allo stratagemma di Odino, che, mutatosi in aquila, come Indra, lo trafuga dalla caverna, dove il demone Suttungo l'aveva rimpiantato. Qui il mito germanico ben si riscontra con quello sopra menzionato del Rigveda, riguardo al Soma « portato dall'aquila » (*Cyena bhṛta*), sia che questa si prenda come una personificazione dello stesso Soma, o, come è più naturale, per Indra stesso; che, del resto, nel Kāthaka Brāhmaṇa, come si è accennato, è indotto a ritogliere al Demone Guṣṇa (il dissedatore) l'*amṛtam* (l'ambrosia), cioè, il Soma, da costui rapito agli Dei. Secondo la giovane Edda, dove il senso naturalistico del mito va vieppiù scomparendo sotto gli adombramenti antropomorfici, il *Metu* è fatto derivare dal sangue di Kvasir, vate divino ed onniscio, trucidato per invidia dai Nani (razza demoniaca); poichè, mischiato col miele stillante dall'albero Yggdrasill, se n'era fatta la pozione prelibata, che aveva la virtù di trasfondere, in chi ne assaggiava, l'estro poetico. I nuovi Scaldi, poeti compilatori o rapsodi, sostituiscono alla vitalità energica, perenne, consustanziata colla divina bevanda, una cotale virtuosità artistica, coll'idea poco felice di allegorizzare e spiritualizzare il mito. Il Meta-Soma meglio si trova personificato in una Divinità dell'Edda maggiore, in Bragi figlio di Odino, non pure Genio della poesia e dell'eloquenza, ma guerriero e medico, il cui pieno calice (*Bragafull*) mantiene e accresce la forza e gli spiriti pugnaci ad Odino stesso; epperò fu simbolicamente figurato in quel « nappo delle memorie » (*Minnebecker*) degli eroi Scandinavi e Teutoni, il quale, colmo d'idromele, passando nei solenni conviti d'una mano nell'altra, prima si vuotava in onore degli Dei, poi degli Eroi e infine degli Antenati.

Ma la personalità di Soma, quale figura del succo vegetale, nutritore e conser-

vatore della vita, si vede più compiutamente ritratta nella coppia di Bragi e Iduna (Soma e Suryā? Bacco Zagreo e Persefone?) la sempre giovane di lui sposa, Dea della rifioritura annuale, custode e dispensiera dei pomi dell'immortalità, saggiando i quali gli Dei sempre rinnovano la giovinezza e perpetuano la vita. Ecco deificata anche qui la forza vitale preservatrice e dominatrice delle altre forze cosmiche. Dobbiamo dunque ammettere nella religione primitiva degli Aryi un Dio supremo, investito degli attributi di Soma Dioniso? Ma e questa ed ogni altra ipotesi (pongasi la monarchia di Dysaus-Zeus, o quella di Varuna Uranos) favorevole ad un monoteismo aryo anteriore al politeismo, non ha alcun sicuro fondamento. La rappresentazione mitica originaria creava ostacoli insormontabili al pensiero speculativo, il quale mirasse a riconoscere in un Dio, particolare, la sovranità divina unica e permanente. Se il nostro Soma Dioniso era esposto ad essere osteggiato e circonvvenuto dai Geni avversari e dipendeva quindi in qualche modo dagli Dei amici (circostanze già contenute nel mito primitivo) non poteva più possedere ed esercitare l'assoluta supremazia. Così l'azione di Soma nel Rigveda, dove pure la sua esaltazione tocca al sommo l'apice dell'immaginabile, si vede più volte subordinata a quella degli altri Dei, che perciò, sotto certi aspetti, appaiono di lui maggiori. In Grecia Dioniso, qual figlio di Zeus, non sovraneggia punto, almeno nella religione popolare. Tardi assai nel Mazdeismo il santo Haoma potè presentarsi come un *alter ego* di Ahuramazda. Nelle religioni naturalistiche la concezione teocosmica non si affissa già in alcun punto culminante, ma va mutando il prospetto della visione politeistica, a seconda delle nuove impressioni e rivelazioni che l'uomo riceve via via dallo spettacolo della circostante natura. Così si spiega come i diversi popoli indoeuropei abbiano posto a capo del loro Panteo, ognuno secondo una speciale predilezione, questa o quella divinità del primitivo comune politeismo. E le relazioni gerarchiche tra gli Dei cambiarono, in luoghi e tempi diversi, mutandosi la ricognizione dei rapporti tra le forze naturali da essi rappresentate. Ragionevole è quindi il supporre che nella religione protoarya vi fossero già alcuni Dei preminenti, emuli di potenza, candidati, potrem dire, alla suprema dignità monarchica (cfr. Muir, Sanser. Texts. V, 410 e seg. « On the primitive aryan religion » dove sono riassunte le opinioni di R. Roth, M. Müller e Witney sulle prime e principali Divinità arye); tra le quali Soma-Haoma-Dioniso, il Bacco originario, per quanto si può raccogliere dalla storia sovraesposta, dovette essere uno dei meglio quotabili. *Εδωτ' Βάκχης, Εξοίε!*

11) Il contrasto tra il culto apollineo e il dionisiaco non fu già quello di una religione indigena in opposizione contro una straniera ed avventizia, secondo l'opinione



di taluni mitologi evemeristi, ma piuttosto l'antitesi e la tendenza divergente di due culti germogliati dal comun fondo religioso degli Elleno-Pelasgi. Il culto di Bacco potè sembrare più recente, perchè più tardi la stirpe Jonica, che lo ebbe familiare, lo mise in auge e diffuse tra gli altri Greci: più per tempo celebrato, si trova infatti tra i Gioni asiatici. Plutarco afferma (De Iside, XXXV) che Dioniso non aveva minor parte di Apollo nelle devozioni del Santuario di Delfo e che dai Delfiesi si additava un luogo, presso l'Oracolo, dove giacevano i resti mortali di quel Dio. Però la prevalenza del culto apollineo presso i Dori, che ne fu privilegiato di una relativa antichità, non escludeva punto presso gli stessi il culto di Dioniso, nè la maggior venerazione che questo riscoteva tra i Gioni impediva che tra essi non tenesse il suo luogo quello di Apollo; e Delfo univa ed amica i due culti, assegnando al bacchico la prima stagione dell'anno, l'invernale, e all'apollineo, la seconda, cioè, l'estiva. Era poi naturale che diverse e ben distinte forme assumessero nel culto dell'una o dell'altra Divinità la liturgia, l'inno sacro e la musica; poichè, se nel dionisiaco veniva figurato il movimento vario e concitato della vita, quale è sentito dall'uomo invasato di entusiasmo e di passione, nell'apollineo, invece, erano messi in vista l'ordine costante, la magnificenza e l'armonia delle leggi cosmiche, dalla mente contemplata. Nè la concezione pessimistica, cui faceva capo la religione dionisiaca, si trovava in conflitto coll'ottimismo apollineo, quasi scuola contro scuola. Il pessimismo, che oggidi si tira ogni momento in ballo, scopresi in fondo a tutte le religioni, la brahmanica, la buddhistica, l'ebraica e la cristiana, essendo il sentimento della grande miseria dell'esistenza il primo impulso di ogni intuizione mistica e religiosa, onde nulla di più facile che rinvergere sentenze pessimistiche quante se ne voglia nei poemi indiani, nella teologia omerica, o nella letteratura biblica e nell'Edda.... Ma il pessimismo per sè stesso non dice niente, se non viene considerato nelle sue premesse, concomitanze, e deduzioni dottrinali, che variano notevolmente da popolo a popolo, da un autore ad un altro. La ragione, perchè il pessimismo si sia più addentro infiltrato nella religione dionisiaca, non è difficile a trovarsi. L'esperienza dei mali della vita tanto si affacciava più angosciata, quanto più essa contrastava colla illusione eudemonistica creata dal bacchico entusiasmo; il quale pertanto doveva trasferire il termine delle sue aspirazioni in un *al di là* indefinito; il che bene è indicato dal nome di *τελευτή* (compimento o finalit ) dato alla dottrina segreta dei Misteri.

L'illusione dionisiaca del Nietzsche risponde alla potenza delle illusioni naturali, che il Leopardi pone a fondamento della morale pratica, civilmente operosa ed ispiratrice di nobili ed eroiche azioni. E come lo spirito dionisiaco, a senno del

Nietzsche, sta in opposizione col razionalismo astratto, infesto alle opinioni create dall'immaginativa e suggerite dall'istinto (avendo però egli il torto di spacciare per razionalista Socrate, credente nelle suggestioni del Demone), così l'efficacia salutare delle illusioni è menomata e distrutta, secondo che pensa il Leopardi, dalla pura ragione, la quale, reagendo contro gl'impulsi e i dettati della natura, cioè, contro le immaginazioni che abbelliscono e rendono cara la vita, sopprime i motivi che spronano l'uomo a quell'operosità alacre, incessante e speranzosa, in cui consiste la felicità. Qualche cosa di simile al concetto Leopardiano e Nietzscheano dovevano intendere gli antichi, quando parlavano dell'entusiasmo ispirato da Dioniso, non quello certamente dell'ebbrezza materiale, ma dell'ebbrezza mistica; riconoscendo una cotale moralità elevata, spontanea, lietamente operosa, come derivante dal medesimo. Secondo il Nietzsche, vero stato di estasi, indipendente da ogni concezione razionale, è la visione estetica salvatrice, la quale ci fa riguardare ed ammirare il mondo sotto il suo aspetto più bello, e ricevere della sua bellezza il fascino presente ed immediato, e così ci libera da quella fisima, paturnia, o malattia cerebrale, che ci porta a scrutare e scavazzolare affannosamente ed inutilmente l'intima essenza e finalità delle cose! Ebbrezza o pienezza di vita spirituale si può ben chiamare tale disposizione d'animo, per cui altri, astruendo dallo spettacolo terrificante del dolore mondiale, delle distruzioni continue e delle morti, si fissa a contemplare la vita nelle sue più splendide manifestazioni, raffigurando in esse la vera e schietta realtà. Così la vita stessa si afferma, si avvalora e perfeziona mediante la volontà del vivere e del vincere, la quale vuol essere (attenti, o moralisti dei nuovi tempi!) con tutti i modi sostenuta, illuminata, fortificata, nei soggetti sani e vitali. Sulla illusione dionisiaca s'innesta l'apollinea, in quanto che l'intelletto studiosamente lavora sulla rappresentazione fantastica che da quella gli viene somministrata, creando via via nuove e più elette forme di arti e civili istituti. Al progressivo incivilimento si richiede infatti che il pensiero artistico primeggi e domini sulla enciclopedia scientifica. La Scienza non dà alcuna risposta adeguata ai grandi problemi che accampa la coscienza umana: ben risponde ad essi l'Arte! Soltanto mettendosi in comunicazione diretta colla natura, madre delle illusioni, l'uomo raggiunge quella « saggezza tragica », ond'esso si trasforma in eroe combattente, sicuro, impavido e superbo di sé, nella lotta per la vita. — Questo studio del Nietzsche sull'origine della tragedia greca è come la chiave di tutto il suo sistema, e insieme il nesso formale onde il suo tirocinio filologico si viene a collegare colla sua professione di filosofo. Tutto ciò che è sentimento vivo immediato della realtà presente per lui è dionisiaco. Dionisiaca la più alta poesia dei Greci, dionisiaco chiama il

Goethe, poeta ideale del realismo; ed alle sue proprie poesie, nelle quali si provò di tradurre in immagini i suoi concetti filosofici, diede il nome di ditirambi dionisiaci. Le illazioni del Nietzsche sui rapporti del cnto di Bacco colla tragedia greca, sebbene trascendano i termini, entro i quali vorrebbe essere contenuta la pura e rigorosa indagine filologica (il che gli fu vivamente censurato dal Wilamowitz Möllendorf) meritano tuttavia seria considerazione per le profonde osservazioni filosofiche, con cui le seppe rincalzare e che certamente servono a diffondere vie maggior luce sopra una questione, che sin ora non si può dire sia stata abbastanza bene rischiarata.

42) Ritornando sulla questione del Bacco indiano intraveduto dai Greci, se esso sia stato veramente rilevato da una divinità indigena, rivestita di attributi e di emblemi analoghi a quelli del Bacco ellenico, credo che dalle fatte indagini risulti una risposta affermativa; rimanendo demolita la critica negativa di Eratostene Alessandrino, seguita da Diodoro e da Strabone, che i racconti indiani intorno a Bacco spiegava come una spiritosa invenzione dei cortigiani adulatori di Alessandro messa innanzi per trovare al loro padrone un predecessore divino in quella conquista (Ariani, *Anabasis*. V. 2, 42). Del resto, l'autorità di Megastene, esperto diplomatico ed esploratore, la cui sincerità è stata confermata dal mirabile riscontro del sunto da lui dato della leggenda di Kṛṣṇa (l'Ercole indiano) col racconto del Viṣṇu Purāṇa, ha cento volte più peso che quella dell'erudito filologo soprannominato Beta, perchè intinto in tutte le discipline e mediocre in ciascuna. Nè sembra più accettabile la spiegazione evemeristica del Duncker (*Geschichte des Alterthums* II. p. 205 e seg.), che i Greci abbiano scambiato pel tiaso bacchico il corteo chiassoso e tripudiente dei guerrieri, dei famigli e delle donne, con accompagnatura di elefanti, di tigri e di leoni domati, con cui i principi indiani solevano recarsi alle cacce ed ai santi pellegrinaggi. D'altra parte, lo stesso Duncker ammette che in qualche figura di Divinità indiana i Greci abbiano pure scorto un ritratto del loro Dioniso, e propriamente in quella del Dio Īiva « adorato dagli Indiani delle montagne, in luoghi dove allignava la vite, e che era anch'esso simbolo della fecondazione vegetale ogni anno rinnovantesi ». Qui la congettura dell'insigne storico colpisce in parte nel vero, in quanto che gli Indiani nella persona di Skanda Kārttikeya vedevano una ipostasi parziale (un figlio) di Īiva, derivata dall'antica parentela mitica di Soma con Rudra. Ma in Īiva, qual è rappresentato nella tradizione epica e puranica, dove simboleggia la visione panteistica nel suo aspetto più multiforme e terribile, mai non avrebbero potuto i Greci scorgere una immagine pur approssimativa di Dioniso. Skanda

Kumāra si doveva presentare, invero, con una figura molto più somiglievole al Dio greco.

Rimane la questione cronologica: se, cioè, lo Skanda, che vediamo rappresentato nei Poemi e nei Purāṇa, figurasse nella religione popolare dell'India ai tempi di Megastene, sì da attirare l'attenzione dei Greci, parecchi secoli prima che Kālidāsa ne facesse oggetto di un poema (circa il VI sec. dopo C.). Per chi rifletta come, nella letteratura indiana, prodotti relativamente moderni sieno materati di documenti antichi (talì sono appunto i Purāṇa), come il nuovo talisca sul vecchio e la rifazione molto conservi della primitiva creazione, non può avere alcuna difficoltà ad ammettere che il Dio, celebrato cinque o sei secoli dopo l'E.V., fosse già popolare nell'India tre o quattro secoli prima.

---



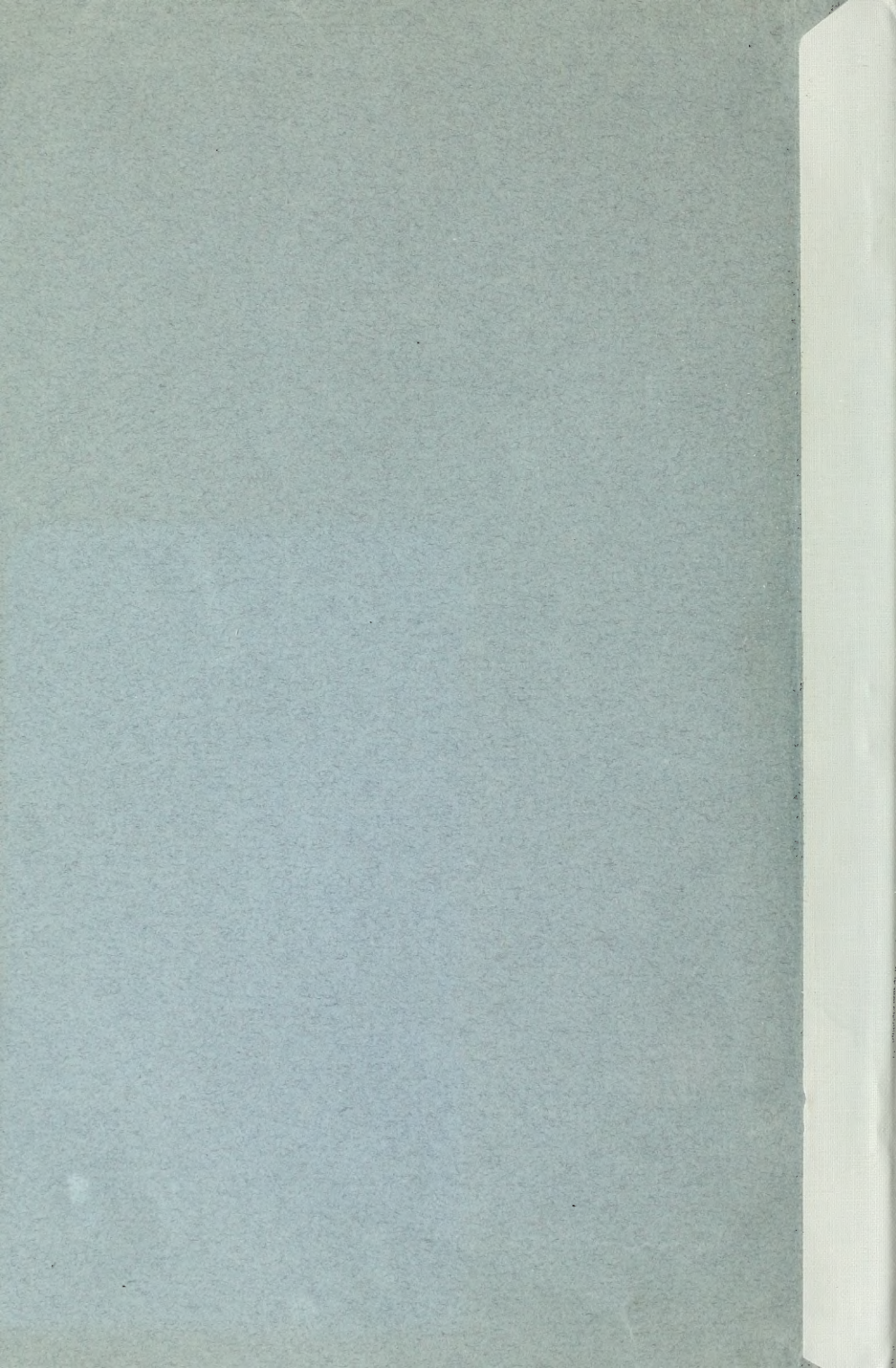




KET

Y







BL  
820  
K388

Kerbaker, Michele  
Il Bacco indiano

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C  
39 14 02 19 09 015 5